النظريات الكلامية عند الطوسي

دراسة تحليلية مقارنة



علي محمد جواد فضل الله

دار الرسول الأكرم (ص)

دار المحجة البيضاء


النظريات الكلامية
عند الطوسي
دراسة تحليلية مقارنة



النظريات الكلامية عند الطوسي

دراسة تحليلية مقارنة

تأليف

علي محمد جواد فضل الله

دار المحجة البيضاء

دار الرسول الأكرم



الطبعة الأولى

١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك - ص.ب: ١٤/٥٤٧٩

تلفاكس: ٠١/٥٥٢٨٤٧

الإهداء

إلى روح أمي الزاكية شهيدة.

إلى جميع الشهداء... سادة قافلة الوجود.

إلى الوالد الكريم... وكل من مدّ لي يد العون والدعم لاتمام هذا العمل.

أهدي باكورة أعمالي..

مختصرات

د. ط : دون ذكر عدد الطبعة .

د. ت : دون ذكر التاريخ .

د. م : دون ذكر مكان الطبع .

د. د : دون ذكر دار النشر .

تح : تحقيق .

قا : قارن .

ص : صفحة .

مج : مجلد .

ج : جزء .

ط : طبعة .

م. ن : مصدر نفسه .

هـ : هجري .

هـ ش : هجري شمسي .

مدخل

إن تناول شخصية علمية كبيرة ـ كالشيخ الطوسي ـ بالبحث والدراسة، وإن كان ذلك في جانب واحد من جوانبها الفكرية لهو عمل شاق وصعب، يتطلب من الباحث استنفاد جميع طاقاته، وبذل قصارى جهده وكدِه، فكيف إذا كان هذا العمل مختصاً بجانب لم يسلط عليه الضوء ـ بحثاً ودراسة ـ بشكل كبير ومركز، بل اقتصر على بعض الأبحاث المجتزأة والتي لا تفي بالمطلوب. وأعني بهذا الجانب الكلامي العقائدي في فكر شيخ الطائفة الطوسي. إذ إنه من اللافت حقاً ـ بحسب اطلاعي ـ عدم وجود مصنف خاص ومستقل عن فكر الشيخ الكلامي وآرائه في هذا العلم، إذ كان للشيخ دوره الهام في هذا المضمار، بحيث يرجع إليه وإلى أستاذيه المفيد والمرتضى الفضل في تشييد أركان الفكر الكلامي الإمامي وبلورة طروحاته، في مختلف مواضيعه ومسائله. ومما يشهد بطول باعه في المضمار الكلامي أن الخليفة العباسي في زمانه قد منحه كرسي الكلام في بغداد، وهذا الكرسي لم يكن يمنح إلا لكبار العلماء ممن لهم باع في علم الكلام. أضف، إن كون الطوسي على رأس الطائفة في ذلك الوقت ـ الذي كان الصراع العقائدي بين مختلف المذاهب الإسلامية على أوجه ـ آكد دليل على مكانته في هذا العلم وتعمقه فيه، لأن من كان في ذلك الوقت بمنزلة المرجع العام للإمامية كان لزاماً أن يكون أكثر أهل طائفته تضلعاً وباعاً في علم الكلام الذي كان يمثل السلاح الأمضى في يد مختلف الطوائف والمذاهب الإسلامية.

ومن هنا، كانت دراستي عن الشيخ الطوسي مفتاحاً لعالمه الكلامي، وأنا لا أدعي أني قدمت دراسة كاملة وافية وشاملة عن الطوسي، وبالتالي فإن عملي هذا ـ الذي هو في الحقيقة رسالة جامعية أعدت لنيل شهادة الماجستير في الجامعة

اللبنانية ـ انصب حول عدة مسائل كلامية هي من أبرز وأهم المواضيع التي تعاطى معها.

وفي طليعة هذه المواضيع تأتي مسألة التوحيد والعدل الإلٰهي ويليها في الأهمية مسألة النبوة والإمامة ومن ثم عرضت لثلاث مواضيع هامة في فكر الطوسي الكلامي، لا بد لأي باحث عنه من التطرق إليها وهذه المواضيع هي:

الوعد والوعيد والأسماء والأحكام ـ أي المنزلة بين المنزلتين ـ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إضافة إلى كل ما يدخل في هذه المواضيع من عناوين وأبحاث فرعية تتصل بها وتنتمي إليها.

إلى هذا فإنني وجدت، أن العمل إذا اقتصر على فكر الطوسي الكلامي وحده، يكون عملاً مبتوراً ومجتزأ، وذلك لأنه لا يمكن بحال أن نفصل الشيخ الطوسي عن جذوره وخلفيته العقائدية والفكرية، التي ينتمي إليها. وهكذا، وجدت من اللازم أن تتخذ دراستي عن الطوسي وجهة الدراسة المقارنة لكي أضع الطوسي وفكره الكلامي في موقعه الصحيح على خارطة الفكر الكلامي الشيعي المعاصر له والمتقدم عليه. وبالفعل، فقد حاولت ـ وبقدر المستطاع ـ أن أدرس الخلفية الكلامية للشيخ الطوسي وذلك من خلال أستاذيه المفيد والمرتضى وصولاً إلى الشيخ الصدوق مروراً بالحقبة النوبختية وأعلامها فالمتكلمين من أصحاب الأئمة عليهم السلام، كهشام بن الحكم ومؤمن الطاق وغيرهما. إضافة إلى إجراء بعض المقارنة مع من عاصر الطوسي كأبي الصلاح الحلبي والكراجكي، وهكذا، أكون قد عرضت بقدر المستطاع ـ صورة المشهد الكلامي الإمامي المعاصر للطوسي والمتقدم عليه، وبالتالي نكون قد وضعنا الشيخ الطوسي في سياقه الفكري الذي ينتسب إليه.

وأريد الإلفات هنا، إلى أن ما قمت به من مقارنة بين الشيخ الطوسي وغيره من المتكلمين لم يكن يستهدف الإحاطة الشاملة بجميع الآراء وتفصيلاتها ومن ثم المقارنة بينها وبين آراء الطوسي، بل كانت هذه المقارنة عبارة عن إلفات النظر

والتدليل على مسائل الالتقاء والافتراق بينه وبين غيره. واختلفت المقارنة سعة وضيقاً باختلاف المواضيع المطروحة، فقد يوجد في مطلب ما ـ كالألوهية مثلاً ـ مجال واسع للمقارنة وذلك يحصل لكون الجميع قد أدلى بدلوه فيه. إضافة إلى تعدد الأقوال وتباعدها وكون بعضها مثيراً وملفتاً. فهذا مما يستدعي إيراد هذه الأفكار وطرحها للمقارنة، وأما في المواضيع والمطالب التي لا يوجد فيها هذا التعدد والتباعد في الآراء المطروحة أو حتى لم يكن للبعض آراء حولها كبعض المسائل فيما يتعلق بالوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، فهنا من الطبيعي أن لا تكون هناك مقارنة واسعة بل كنت ـ وفي حال وجود آراء في المسألة المطروحة ـ أشير إليها تصريحاً أو تلميحاً وإن بالاكتفاء بذكر ذلك في الهامش.

وإلى ما تقدم، فإنه كان هناك الكثير من المقارنات بين مذهب الطوسي الكلامي والمذاهي الكلامية للفرق الإسلامية الأخرى وقد كان ذلك مما يتناسب وطبيعة الموضوع وحاجته لمثل هذه المقارنات سعةً وضيقاً.

وأما فيما يتعلق بمصنفات الشيخ الطوسي ورسائله الكلامية فيمكنني القول بأنني اطلعت على ما وصلنا من نتاجه الكلامي إلى يومنا هذا، وهو نتاج متنوع وغني تناول فيه كل ما طرح في الفكر الكلامي في عصره. وإضافة إلى مصنفات ورسائل الطوسي الكلامية، فقد اطلعت على عدد من الأبحاث التي كتبت حول فكره الكلامي والتي قدمت للمؤتمر الألفي للشيخ الطوسي.

وهذا الكتاب لم يقتصر فقط على عرض الجانب الكلامي للشيخ الطوسي مقارنة مع غيره، بل تعرضت في الفصل الأول لعصر الطوسي الذي عاش فيه وانعكاسه على فكر الطوسي وعلمه إضافة إلى حياته وما مرَّ عليه وبالتالي وفاته، وكذلك التطرق إلى موقع الطوسي الفكري من مختلف جوانبه بما فيها الكلامية، وبالتالي مكانته العلمية في ذلك العصر الذي يعد من أزهى عصور الحضارة الإسلامية علماً وفكراً.

والحمد لله رب العالمين



الفصل الأول

الطوسي: عصره وحياته



عصر الطوسي

انطبع هذا العصر بطابع الصراع الفكري فيما بين التيارات والمدارس الفكرية: الكلامية والفقهية.

وكان الحال يتراوح بين الحرية وبين التزمت، وذلك تبعاً لموقف السلفية منه. ومن أهم ما تميز به هذا العصر هو الصراع بين النزعة السلفية ـ التي انحازت إليها وأعانت عليها الخلافة العباسية خصوصاً منذ عصر المتوكل على الله (٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ) ـ والنزعة العقلية. وقد كان الاتجاه السلفي المتشدد يضطهد من الفئات المخالفة له من المعتزلة والشيعة، وكل من كانت له ميول فلسفية ونزعة إلى التوفيق بين أحكام العقل وأحكام الشرع[١]. وهكذا فقد أخذ السلفيون المتشددون، يفرضون آراءَهم على الناس بالقوة ويتدخلون في مختلف الأمور، صغيرها وكبيرها، ما يتعلق منها بالأفراد أو بالدولة حتى غدوا حكومة داخل حكومة[٢]. وهذا مما أدى إلى نقمة الناس عليهم، واضطراب الأحوال وسيادة الفوضى. ومقابل ذلك عجزت السلطة في بغداد ـ والتي كانت في يد القواد الأتراك ـ عن إقرار النظام ونشر الأمن بسبب ضعفها وتدهورها ووقوع الفتن والاضطرابات داخل الدولة، مما اضطر الخليفة المستكفي بالله (٣٣٣ ـ ٣٣٤ هـ) إلى دعوة البويهيين لتسلم زمام الأمور وإدارة دفة الحكم في العراق، ووضع حد

---

(١) الحكيم، حسن، الشيخ الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، د. ط، النجف، الآداب، ١٩٧٥، ص ٢٩. انظر: المسعودي، علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد ط ٣، القاهرة، السعادة، ١٩٥٨، ج ٤، ص ٨٦.

(٢) أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ط ١٠، بيروت، الكتاب، د. ت، ج ٣، ص ٢٠٠.

للارتباك والفوضى السائدين، ورفع يد الأتراك عنهم[١].

وهكذا، دخل البويهيوز بغداد في ١١ جمادى الأولى من سنة ٣٣٤ هـ. «وهذا اليوم هو تاريخ الدور الثاني للخلافة العباسية، وهو تاريخ سقوط السلطان الحقيقي من أيديهم، وصيرورة الخليفة منهم رئيساً دينياً لا أمر له ولا شيء ولا وزير، وإنما له كاتب يدير إقطاعاته وإخراجاته لا غير وصارت الوزارة لمعز الدولة، يستوزر لنفسه من شاء»[٢]. إلى هذا، فقد كان الهم الأكبر عند البويهيين إقرار الأمن وسيادة النظام، وبما أنهم كانوا يدركون أنهم رجال دولة وأرباب سياسة، فقد كان عليهم أن يترفعوا عن الاعتبارات الضيقة، ولا يتدخلوا في الشؤون الخاصة بالرعية، وذلك كي يتسنى لهم فرض سلطانهم على الجميع، وليستجيب الناس لسياستهم طواعية دونما إكراه وإجبار. ومن هنا، كان عليهم أن يسلكوا مسلكاً وسطاً تجاه جميع الميول والاتجاهات والفرق فلم يناصروا فئة على فئة أخرى، ولم ينحازوا إلى رأي خاص ويتعصبوا له دون غيره من الآراء[٣]، وذلك رغم ميلهم لا بل انتسابهم - كما يرى البعض - إلى المذهب الشيعي الاثني عشري[٤] إلا أن البعض يذهب إلى أن البويهيين كانوا من الشيعة الزيدية، لأن التعاليم الإسلامية وصلت إليهم على يد الحسن بن زيد ثم على يد الحسن الأطروش، وكلاهما زيديان[٥]. وعلى كلٍّ فإن انتسابهم لمذهب معين لم يمنعهم

---

(١) الشيخ الطوسي، ص ٢٩ - ٣٠.

(٢) الخضري، محمد، محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة العباسية، ط ١٠، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، د.ت، ص ٣٧٨.

(٣) الشيخ الطوسي، ص، ٣٠ - ٣١.

(٤) انظر حول ذلك، وكذلك حول تسامحهم:
Encyclopaedia of Islam, Leiden, E.J. BRILL, London, Luzac Co. 1960, Vol 1-(A-B), P.1352.

(٥) الدولة العباسية، ص ٣٧٨. قا: طباطبائي، محيط، پرورش شيخ طوسي، (مقاله ضمن) هزارة شيخ طوسي، ط ٢، تهران، مؤسسة انتشارات أمير كبير، ١٣٦٢ هـ ش، مج ١، ج ١، ص ٩٩.

من ترك الناس أحراراً في معتقداتهم وآرائهم، بل إنهم كانوا يفرضون أوامر مشددة على الطائفة التي كانوا يلتقون معها في الانتماء المذهبي، إلى حد منعهم من إقامة شعائرهم الدينية التي قد تسبب إثارة الحزازات ونشوب الفتنة، وهذا ما ذكره غير واحد كابن الجوزي والذهبي وغيرهما من المؤرخين[١]. إلا أن هذا لم يكن مانعاً من إظهار البويهيين تعاطفهم مع الشيعة[٢]. ومن نتائج هذه السياسة التي اتبعها البويهيون، أن هدأت الأحوال وساد الأمان والاستقرار مما أدى إلى انصراف الناس إلى العمل من أجل ترقية الحياة المادية والروحية، وهذا مما أعاد بغداد ـ وكما كانت عليه في العصر العباسي الأول ـ كعبة للعلم والثقافة[٣].

ومما ساعد على نشر العلم والثقافة في تلك الحقبة، وجود عدد من الحكام والوزراء البويهيين ممن كان لهم حب للعلم والعلماء، أمثال عضد الدولة (٣٦٧ ـ ٣٧٢ هـ)، وأبو نصر سابور بن أردشير (٣٣٦ ـ ٤١٦ هـ)، حيث امتاز الأول بأن «كان يحب العلم والعلماء، ويجري الجرايات على الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والمفسرين والنحاة والشعراء والنسابين والأطباء والحسَّاب والمهندسين»[٤].

وكذلك فقد كان «يتفرغ للأدب ويتشاغل بالكتب، ويؤثر مجالسة الأدباء على منادمة الأمراء» كما يقول الثعالبي في يتيمته[٥]. ويذكر الرُّوذراوري محبة

---

(١) الشيخ الطوسي، ص ٣١.

(٢) Hafizullah Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, (334/946 - 447/1055), Iran Society, Calcutta, 1964, P.204.

(٣) الشيخ الطوسي، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٤) متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، أو عصر النهضة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٤، بيروت، الكتاب العربي، ١٩٦٧، ج ١، ص ٦٤ وكذلك:
The Buwayhid Dynasty of Baghdad, P.171.

(٥) الثعالبي، عبد الملك بن محمد، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٥٦، ج ١، ص ٢١٦.

عضد الدولة للعلم بقوله: «فأما محبته للعلوم وتقريب أهلها، فإنه كان يكرم العلماء أوفى إكرام، وينعم عليهم أهنأ إنعام، ويقربهم من حضرته ويدنيهم من خدمته، ويعارضهم في أجناس المسائل ويفاوضهم في أنواع الفضائل، فاجتمع عنده من كل طبقة أعلاها، وجنى له من كل ثمرة أحلاها»[١].

ويقول مسكويه (ت ٤٢١ هـ) في تجارب الأمم: «أفرد في دار عضد الدولة لأهل الخصوص والحكماء من الفلاسفة، موضع يقرب من مجلسه، وهو الحجرة التي يختص بها الحجاب، فكانوا يجتمعون فيها للمفاوضة، آمنين من السفهاء ورعاع العامة... فعاشت العلوم وكانت مواتاً، وتراجع أهلها وكانوا أشتاتاً، ورغب الأحداث في التأدب، والشيوخ في التأديب، وانبعثت القرائح، ونفقت أسواق الفضل وكانت كاسدة، وأخرج من بيت المال أموال عظيمة صرفت في هذه الأبواب وفي غيرها...»[٢]. ويعتبر الباحث الألماني J.Christoph Bürgel أن عضد الدولة قد ساهم في أشكال النظم الإدارية والمحاكم، وقد ضُخَّت في جسد الدولة البويهية إسهامات ثقافية غنية بفضله، والتي ساعدت على تقدم مستقبلي على صعيد العلوم[٣]. وأما الوزير سابور بن أردشير، فقد

كان له إسهام بارز في نشر العلم والثقافة وتشجيعهما، حيث إنه كان من أهل الفضل والأدب[٤]. وقد بنى داراً سماها «دار العلم» على غرار «بيت الحكمة»

---

(١) الروذراوري، ظهير الدين، ذيل كتاب تجارب الأمم، د.ط، شركة التمدن الصناعية، مصر، ١٩١٦ ج ٣، ص ٦٨.

(٢) مسكويه، أحمد بن محمد، تجارب الأمم، د.ط، بغداد، المثنى، د.ت، ج ٢، ص ٤٠٨.
قا: حول اهتمام البويهيين بالمثقفين، والتطور الثقافي والعلمي الذي بلغ ذروته في عهد عضد الدولة:

The Buwayhid Dynasty of Baghdad, P.169 - 170.

(٣) J.Christoph Bürgel, Die hofkorrespondenz Adud Addaula, und Ihr Verhältnis Zu Anderen Historischen Quellen Der Frühen Büyiden, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1965, Seite; 159.

(٤) الشيخ الطوسي، ص ٤٤.

الذي شاده الخليفة العباسي هارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ). وقد بنى هذه الدار لأهل العلم في بغداد سنة ٣٨١ هـ يقول حول ذلك ابن الجوزي: «وحمل إليها كتب العلم من كل فن، وسماها دار العلم، وكان فيها أكثر من عشرة آلاف مجلد ووقف عليها الوقوف»[١].

وقد كانت «دار العلم» ملتقى لأهل الفكر والنظر يتردد عليها العلماء والأدباء والفلاسفة والباحثون على اختلاف أجناسهم[٢]. إلى هذا فقد «آلت دار العلم بعد وفاة مؤسسها شابور بن أردشير عام ٤١٦ هـ إلى الشريف المرتضى، وبقيت تؤدي دورها في خدمة العلم والفكر حتى عام ٤٥١ هـ حيث احترقت عند دخول طغرلبك (٤٢٩ ـ ٤٥٥ هـ) مدينة بغداد»[٣]، إلى ذلك، فقد كان للشريف الرضي داراً أخرى سماها «دار العلم». وقد «فتحها لجميع الطلاب، وعين لهم جميع ما يحتاجون إليه من الكتب ومن كل شيء حتى دهن السراج»[٤]. وكذلك أيضاً، فقد كان لأخيه الشريف المرتضى مكتبة كبيرة في بغداد، تربو مؤلفاتها على ثمانين ألف مجلد، حيث كانت هذه المكتبة ملتقى للعلماء والأدباء والباحثين[٥].

وهكذا، فإن الحياة الفكرية في العصر البويهي انتعشت وازدهرت ازدهاراً كبيراً، وامتازت بالخصب العلمي والأدبي، وذلك بإسهام ودفع ورعاية من الحكام البويهيين أنفسهم. ويصور الزهيري لنا ذلك بقوله: «امتاز عهد آل بويه بالخصب العلمي والأدبي بتأثيرهم الخاص، أو بتأثير وزرائهم، ذلك أنهم استوزروا أبرع الكتاب وأبرزهم... فقصدهم أهل العلم والأدب فأفادوا منهم

---

(١) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، د.ط، بيروت، دار الثقافة، د.ت، ج ٨، ص ٢٢.
(٢) الشيخ الطوسي، ص ٤٣.
(٣) م. ن، ص ٤٦.
(٤) عبد الغني، حسن، الشريف الرضي د.ط، القاهرة، دار المعارف، د.ت، ص ١٨.
(٥) الشيخ الطوسي، ص ٤٨.

كثيراً وأنتجوا كثيراً، في ميدان الأدب والعلم والفلسفة... فقد كان العلماء والأدباء يقصدون الوزراء... فيعيشون في أكنافهم، ويتصلون بألوان النشاط العقلي والأدبي الذي ازدهر في تلك البيئات، إذ كان بيت الوزير يمثل مدرسة بل جامعة تحوي ألواناً مختلفة من الثقافة وضروباً من العلم والأدب»[١].

وقد اعتبر V.Minsorky أنه كان يوجد وعلى الأقل - «ثلاث أمراء بويهيين مشهورين جداً كشعراء بالعربية، وكان بلاط البويهيين يجتذب الكثير من الأدباء والمثقفين المشهورين»[٢] إلى ذلك، يشير الباحث الألماني Ernst Kühnel إلى وجود مخطوطات ومزخرفات في دار Chester Beatty في دبلن/ إيرلندا تُعتبر خير شاهد على رقي الثقافة والفن إلى درجة كبيرة في العصر البويهي[٣]. هذا العصر الذي حلت فيه الذهنية العقلانية - وإن بدرجات متفاوتة - محل الذهنية الأسطورية البدائية من جهة ومحل الذهنية الدوغمائية للأدبيات العربية - الإسلامية من جهة أخرى. حتى إن العقل أصبح له من الشأن والأولوية بحيث حل محل أولوية الكتابات المقدسة، وكذلك ارتفعت أمثال الحكماء إلى مرتبة أحاديث الأنبياء! كما يقول أركون[٤]، إلى هذا، فإن درجة اهتمام البويهيين بالعلم والثقافة جعلتهم

---

(١) الزهيري، محمود غناوي، الأدب في ظل بني بويه، د.ط، القاهرة، الأمانة، ١٩٤٩، ص ١٢٧.

(٢) V.Minorsky, La Domination des Dailamites, l'essaie des publications de la Sociète des Etudes Iraniennes et de l'art Persien, No 3, Paris Librairie ernest leroux, 1932, P.20.

قا: زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللغة العربية، د.ط، د. م، مطبعة الهلال، ١٩٣٠، ج ٢، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٣) Ernst Kühnel, Die Kunst Persiens unter Den Büyiden, Zeitschrift der deutschen, Morgen Ländischen Gesellschaft, Band: 106, Franz Steiner verlag Wiesbaden, 1956, Seite, 91-92.

(٤) أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، ط ١، بيروت، الساقي، ١٩٩٧، ص ١٥٦.

«يختارون وزراءهم وعمالهم حتى كتّابهم من الأدباء»[1]. كما يقول جرجي زيدان. وهكذا، وبشكل عام «وعلى الرغم من اضطراب الأحوال السياسية في القرن الرابع وكثرة الممالك والدويلات الجديدة فيه، فإنه كان عصراً حياً حافلاً بالحركات العلمية في شتى نواحي المعرفة، ولقد امتاز هذا العصر، بأنه احتشد فيه طائفة من العلماء والفقهاء والأدباء والشعراء ورجال اللغة والبيان، قلَّ أن يحتشدوا في عصر واحد»[2]. ويعزو البعض السبب في ازدهار الثقافة في ذلك العصر، وكثرة من نبغ في العلوم والآداب، إلى إشاعة جو الحرية الفكرية، وجعل العلماء في مأمن من الفوضى والاضطرابات، وبعيداً عن كل أساليب الترهيب والقمع. ويقف أحد الباحثين ـ مصطفى جواد ـ على أهمية هذا الجو من الحرية في نمو وازدهار الثقافة في ذلك العصر بقوله: «أخذت العلوم تزدهر ازدهاراً سريعاً حتى صارت أيامها من أزهر العصور العلمية الإسلامية، وذلك لتوفر الحرية الفكرية والحرية العلمية، وكانت هذه الحريات قبلهم مزمومة مكمومة، وقد عوقب عليها قبلهم بالموت، كما جرى على الحسين بن منصور الحلاج لشذوذه في التحرر، فظهرت الأقلام الحرة، وصرحت النفوس الكاتمة، وتنفست الصدور المحرجة، واعترف بسلطان العقل، فنفذ حكم المعقول في المنقول، وكان المنقول قبل ذلك مقدساً، كائنة ما كانت حقيقته من حيث الصحة والاختلاف والإمكان والاستحالة»[3].

وهكذا، فقد كانت بغداد في القرنين الرابع والخامس للهجرة موئلاً للعلماء ومركزاً للحركة الفكرية والازدهار العلمي والثقافي، بل حاضرة الثروة والرفاهية والمدنية، فكان الطلاب يتوافدون إلى مراكزها الثقافية ونواديها العلمية من جميع

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية، ج ٢، ص ٢٢٥، قا: أمين، أحمد، ظهر الإسلام، ط ٥، بيروت، الكتاب العربي، د.ت، ج ٤، ص ١٤٢.

(٢) الشريف الرضي، ص١٦.

(٣) مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد ٤، ج ٢، ص ٥٠٩ نقلاً عن الشيخ الطوسي ص ٣٤ ـ ٣٥.

نواحي الدول الإسلامية[1]، ومن جملة هؤلاء الطلاب الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي «الذي دخل بغداد عام ٤٠٨ هـ يرتوي من نميرها العذب الفياض، فاتصل بشيوخ العلم، وكان من أشهرهم: الشيخ المفيد والشريف المرتضى وغيرهما، وقد أفاد كثيراً من آثار بغداد العلمية وخاصة من خزانة كتب سابور بن أردشير، وخزانة كتب الشريف المرتضى، وألف في بغداد قسماً من مصنفاته، ومن أشهرها: «التهذيب» و «الاستبصار» وهما من الكتب الأربعة المحترمة عند الشيعة الإمامية. وبعد وفاة أستاذه السيد المرتضى عام ٤٣٦ هـ. أصبحت داره بالكرخ مقصد كل أديب أريب وملتقى كل عالم نجيب»[2].

إلى ما تقدم معنا من استعراض للازدهار الثقافي، العلمي في بغداد في ذلك العصر إلا أن المناخ العام السائد لم يكن هادئاً، بل تخللته الكثير من الهزات والاضطرابات، خصوصاً إذا وقفنا على طبيعة التركيبة المذهبية التي كانت سائدة في بغداد في ذلك العصر، وتعدد المشارب الفكرية. وما يرافق ذلك من اهتزازات وتناحر يعكر صفو الحياة العلمية ويؤثر على حرية التفكير فيها، فقد حدثنا التاريخ عن حصول ردود فعل مضادة من قبل السلفيين ضد رجال العلم الذين يدرسون العلوم العقلية إلى جانب العلوم الشرعية، وقد أصبح هؤلاء العلماء في خطر ماحق في هذا الجو الذي حمل فيه السلفيون المتشددون السلطة على التراجع عن الانفتاح لصالح الحرية الفكرية التي كانت سائدة، إذ كان السلفيون يعتبرون هؤلاء خطراً على الدين فأخذوا باضطهادهم ومطاردتهم[3].

ويذهب البعض، إلى أن الدافع الذي جعل الخلافة العباسية تنحاز إلى جانب السلفية، هو اعتقادها أن الطوائف المناوئة للسلفية كانت ذات صلة فكرية وعقائدية بالخلافة الفاطمية بمصر، والتي كانت تشكل الخطر الداهم على الخلافة

(١) الشيخ الطوسي، ص ٤٩.
(٢) م. ن، ص ٤٩.
(٣) الشيخ الطوسي، ص ٤٩ ـ ٥٠.

العباسية. فقد انتشرت دعوتهم في أرجاء العراق كافة كما يذكر المؤرخون كالمقريزي في كتابه «اتعاظ الحنفا» وأبو الفدا في كتابه «المختصر»، وإزاء هذا الخطر، رأى الخليفة العباسي أن يضعف من شأن دعوة الفاطميين ويطفف جذوتها عبر القوة السلفية المناوئة لهذا الاتجاه، وعبر تحريض الغزنويين على الفتك والبطش بكل من خالف منهج السنة والجماعة[1].

وهنا، فقد ذكر عدد من المؤرخين كابن الجوزي في المنتظم، وصاحب البداية والنهاية والذهبي أن الخليفة القائم هو الذي استدعى السلاجقة إلى بغداد، وليس وزيره ابن المسلمة، حيث إن البساسيري العامل باسم الفاطميين حقر من شأن الخليفة ونهب قصره، مما دفعه إلى الاستغاثة بطغرلبك، الذي أجاب على رسالة الاستنجاد بطمأنة الخليفة بقرب وصوله إلى بغداد، وتقديم الطاعة له[2].

«بيد أن هذه الأعمال كلها لم تحل دون إنجاح الدعوة الفاطمية، وازدياد الإقبال عليها حتى في مركز الخلافة العباسية نفسها، خصوصاً بعد انتزاع البساسيري بغداد من أيدي العباسيين، والعمل فيها علناً للخليفة الفاطمي وذلك عام ٤٥٠ هـ... ومن جهة أخرى استطاع داعي دعاة الفاطميين هبة الله الشيرازي أن يضم إبراهيم ـ أخا طغرلبك ـ إلى الفاطميين»[3].

إلى هذا، فقد ولَّدت هذه الأجواء المضطربة والمتعكرة فرصة ودافعاً لكل من يريد العبث والفوضى، إذ قد انتهز العيارون الحال السائدة، فأخذوا بإشاعة حالة من الذعر والسلب والنهب مع غياب أي قوة رادعة لهم، ويصف ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) واقع الحال عام ٤١٦ هـ بقوله: «زاد أمر العيارين، وكبسوا دور الناس نهاراً، وفي الليل بالمشاعل والموكبيات، وكانوا يدخلون على الرجل

---

(١) م.ن، ص ٥٠ ـ ٥٢.

(٢) السيد، رضوان مقدمة تحقيقه لكتاب: الماوردي، علي بن محمد، قوانين الوزارة وسياسة الملك ط ٢، بيروت، الطليعة، ١٩٩٣، ص ٨٥.

(٣) الشيخ الطوسي، ص ٥٣ ـ ٥٤.

فيطالبونه بذخائره، ويستخرجونها منه بالضرب كما يفعل المصادرون ولم يجد المستغيث مغيثاً»[١].

وكذلك الحال، عادت الفوضى لتشتد في بغداد بين عامي ٤٢٤ و٤٢٧ هـ. «فقد سيطر العيارون بقيادة البرجمي على الشارع، وبعثوا الخوف في نفوس الناس... واضطر سكان أحياء بغداد من جانبهم إلى تنظيم أنفسهم داخل تلك الأحياء ليلاً، كما قوى الخليفة الحراسة على قصره.... واشتدت الحالة في عامي ٤٢٥ و ٤٢٦ هـ، فنشبت خلافات طائفية بين السنة والشيعة، ولم يستطع الحاج العراقي الرحيل إلى مكة»[٢].

إلى هذا فقد وصل الوضع المعيشي ما بين عام ٤٤٧ ـ ٤٤٩ هـ إلى حالة يرثى لها، وكذلك الحال بالنسبة للوضع الصحي، يقول ابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ) عارضاً لواقع الحال في سنة ٤٤٨ هـ، وما وصلت إليه من الإزراء ـ: «فغلت الأسعار وكثر الغلاء، وتعذرت الأقوات وغيرها من كل شيء، وأكل الناس الميتة، ولحقهم وباء عظيم، فكثر الموت حتى دفن الموتى بغير غسل ولا تكفين»[٣]. وفي هذه الظروف العصيبة، وبالتحديد في سنة ٤٤٧ هـ دخل السلاجقة بغداد[٤]، وقد اشتد تأزم الجو الطائفي بعد أن انحاز السلاجقة إلى الاتجاه السلفي المتشدد، وبالغوا في الفتك والترويع بالطوائف المخالفة لهذا المذهب[٥]، وهكذا فقد احتمَّ جو التأزم الطائفي وانقلب مع مرور الأيام إلى حوادث دامية، يقول ابن الجوزي ـ مصوراً لنا تلك الأجواء في سنة ٤٤٨ هـ ـ:

(١) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، د.ط، بيروت، دار الثقافة، د.ت، ج ٨، ص ٢٢.

(٢) السيد، مقدمة تحقيقه لكتاب قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص ٧٨.

(٣) ابن الأثير، محمد بن محمد، الكامل في التاريخ، د.ط، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، د.ت، ج ٨، ص ٧٩.

(٤) الشيخ الطوسي، ص ٥٥.

(٥) م.ن، ص ٥٥.

«وفي هذه السنة، أقيم الأذان في المشهد بمقابر قريش، ومشهد العتيقة، ومساجد الكرخ بـ (الصلاة خير من النوم)، وأزيل ما كانوا يستعملونه في الأذان (حي على خير العمل). . . ودخل إلى الكرخ مُنشدو أهل السنة من باب البصرة، فأنشدوا الأشعار في مدح الصحابة، وتقدم رئيس الرؤساء إلى ابن النسوي بقتل أبي عبدالله بن الجلاب شيخ البزازين بباب الطاق، لما كان يتظاهر به من الغلو في الرفض فقتل وصلب على باب دكانه»[1] أضف إلى ما تقدم ففي سنة ٤٥١ هـ: «أحرقت ببغداد الكرخ، وغيره وبين السورين، واحترقت فيه خزانة الكتب التي وقفها أردشيرّ الوزير»[2].

وطبيعي أن يكون للطوسي من هذه الفتنة النصيب الأوفر باعتباره الشخصية الشيعية الأولى البارزة حينذاك ويعرض ابن الجوزي لما جرى على الطوسي من أحداث بقوله: «كبست دار أبي جعفر الطوسي متكلم الشيعة بالكرخ، وأخذ ما وجد من دفاتره، وكرسي كان يجلس عليه للكلام، وأخرج إلى الكرخ، وضيف إليه ثلاث مجانيق بيض كان الزوار من أهل الكرخ قديماً يحملونها معهم، إذا قصدوا زيارة الكوفة، فأحرق الجميع»[3].

ويوضح ابن حجر العسقلاني الدافع المذهبي وراء هذه الحملة على شيخ الطائفة بقوله: «قال ابن النجار: أحرقت كتبه عدة نوب، بمحضر من الناس في رحبة جامع النصر، واستتر هو خوفاً على نفسه، بسبب ما يظهر عنه من انتقاص السلف»[4].

كل هذه الأوضاع أدت بالطوسي للانتقال إلى النجف في عام ٤٤٨ هـ

---

(١) المنتظم، ابن الجوزي، ج ٨، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.
(٢) ابن الأثير، الكامل، ج ٨، ص ٨٨.
(٣) المنتظم، ابن الجوزي، ج ٨، ١٧٩، قا: ابن كثير أبو الفداء الحافظ، البداية والنهاية، ط ١، بيروت والرياض، مكتبتي: المعارف والنصر، ١٩٦٦، ج ١٢، ص ٧١.
(٤) العسقلاني، أحمد بن علي بن حَجَر، لسان الميزان، ط ٢، بيروت، الأعلمي، ١٩٧١، ج ٥، ص ١٣٥.

وجعلها مقراً له ومركزاً لحركته العلمية[1].

وفي نهاية المطاف يعزو بعض المحققين أسباب سقوط بغداد وأفول نجم التشيع فيها كمركز ديني وثقل سياسي إلى عدة أسباب وعوامل وهي:

١ ـ ضعف الدَّيالمة وتفرقهم وصراعهم الداخلي.

٢ ـ ازدياد العنصر التركي ونفوذهم وميلهم إلى السلفية.

٣ ـ اجتماع السببين السابقين أدى إلى حدوث اضطرابات خطيرة في عموم بغداد وخاصة المحلات الشيعية.

٤ ـ ظهور السلاجقة في خراسان وتوجههم نحو العراق أدى إلى زيادة الضغط على الشيعة وارتفاع معنويات أعدائهم.

٥ ـ ظهور حركة البساسيري (٤٤٧ ـ ٤٤٩ هـ) بدعم من الخلافة في مصر وبعض أمراء الشيعة في العراق، وما أعقبها من خلع الخليفة ووزيره عميد الملك الكندري، وقيام دولة ذات ميول إسماعيلية في بغداد زاد من الضغط على الشيعة وأوقعهم في حرج شديد، ويحتمل قوياً أن الشيخ الطوسي هرب من بغداد لئلا يضطر إلى تأييد البساسيري أو مماشاته»[2].

هذه صورة موجزة عن العصر الذي عاش فيه شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي.



(١) الشيخ الطوسي، ص ٩٤.

(٢) الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، تح: محمد رضا الأنصاري القمي، ط ١، قم، مطبعة ستاره، ١٤١٧ هـ، ج ١، ص ٣١ ـ ٣٢.

حياة الشيخ الطوسي وموقعه الفكري العام:

ـ **ولادته**: ولد أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي في شهر رمضان من سنة ٣٨٥ هـ في بلاد طوس التي تعتبر في نظر المؤرخين من أقدم بلاد فارس وأشهرها[١].

أصله ونسبه: من خلال ما كتبه المترجمون عن حياة الطوسي نلاحظ أن نسبه المذكور لا يرتفع إلى أكثر من جد أبيه «الحسن»، فهو بذلك يُعتبر قصير النسب، حتى أن أباه وأجداده من المغمورين، إذ لم يذكر لنا التاريخ شيئاً عنهم[٢].

وأما في ما يتعلق بأصله وانتسابه إلى موطنه (طوس)، فالذي يبدو من بعض المترجمين له من المتأخرين أنه فارسي العنصر[٣]، ولعل مردَّ هذا الحكم يرجع إلى ملاحظة عدة أمور:

الأول: أنه رحل من طوس سنة ٤٠٨ هـ إلى بغداد، وكان يلقب بالطوسي، وزاد (آغا بزرك الطهراني) أنه متولد في طوس وهذا ما يشعر بأصله الفارسي[٤].

الثاني: أن التاريخ لم يذكر نسبته إلى عشيرة أو قبيلة، مع أنه لو كان من عنصر عربي لذكرت قبيلته على جري عادة العرب في التنسيب، وبالتالي لم يلقب بالطوسي[٥].

---

(١) بحر العلوم، حسين، مقدمة كتاب، الطوسي، محمد بن الحسن، تلخيص الشافي، تح: حسين بحر العلوم، ط ٣، قم، دار الكتب الإسلامية، ١٩٧٤، ج ١، ص ٤. قا: المامقاني، عبدالله، تنقيح المقال في أحوال الرجال، د.ط، النجف، المطبعة المرتضوية، ١٣٥٢ هـ، ج ٣، رقم الترجمة ١٠٥٦٣، ص ١٠٤.

(٢) المظفر، محمد رضا، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي: مؤسس جامعة النجف، (ضمن) مجلة النجف، السنة الثانية، ١٩٥٨، العدد الرابع، ص٤.

(٣) م.ن، ص ٤.

(٤) م.ن، ص ٤.

(٥) مجلة النجف، عدد ٤، ص ١٢.

الثالث: ما ذكره ابن إدريس الحلي عن الطوسي بأنه «رئيس الأعاجم»، وابن إدريس أعرف بالطوسي من غيره، لما يمت إليه بنسب أو مصاهرة[1].

يبقى الكلام حول الأصول الاعتقادية للطوسي، بمعنى أن الطوسي وعائلته هل كانوا في أصولهم وجذورهم من العائلات الشيعية أو من أهل السنة؟

نسب بعض أهل السنة الطوسي إلى المذهب الشافعي، والظاهر أن أول من أدلى بهذا الرأي هو تاج الدين السُبكي (ت ٧٧١ هـ) في «طبقات الشافعية الكبرى»، وتبعه في ذلك السُيوطي في «طبقات المفسرين» حيث قال: «قدم بغداد وتفنن وتفقه للشافعي ولزم الشيخ المفيد مدة فتحول رافضياً»[2] وكذلك الشلَبي «كشف الظنون»[3]. ولكن، لم يدع أحد من السنة ـ إلا من تقدم ذكره ـ بأن الطوسي ينتسب إلى المذهب الشافعي، وكذلك الحال بالنسبة لجميع من كتب عن الطوسي من علماء الشيعة، فإنهم أكدوا انتماءَه إلى المذهب الإمامي منذ حداثة سنه، وهذا عندهم من المسلمات[4]. ولعل دافع البعض في تنسيب الطوسي إلى الشافعية هو اعتدال الطوسي وإنصافه في الأبحاث الكلامية، وتعرضه لآراء علماء المذاهب الإسلامية في مختلف كتاباته، كتفسير التبيان وكتاب «الخلاف»، وكذلك ترويجه للفقه التفريعي، ونشره لطريقة الاجتهاد بين الشيعة على النحو الذي كان متبعاً ومعروفاً عند أهل السنة، واقتباسه عباراتهم، وعلى الأخص من

(١) مجلة النجف، عدد ٤، ص ١٢.
(٢) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، طبقات المفسرين، د. ط، طهران، د. د، ١٩٦٠، ص ٢٩.
(٣) الخراساني، محمد واعظ زاده، حياة الشيخ الطوسي ضمن كتاب: الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، د. ط، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، د. ت، ص ١١. قا: الفاسي، علال، المدرسة الكلامية: آثار الشيخ الطوسي وآراؤه الخاصة بهذا العلم، ضمن كتاب: الذكرى الألفية للشيخ الطوسي، لمجموعة من الباحثين، د. ط، مشهد، د. د.، ١٣٩٢ هـ، مج ٢، ص ٢٧٤.
(٤) الرسائل العشر، ص ١١ ـ ١٢.

كتب الشافعي ولا سيما في كتابه «المبسوط»، وإيراده للروايات من طرقهم[١]، «إذ كان من ديدن الشيخ معرفة جميع الآراء والمذاهب، ولعله حضر دروس بعض فقهاء الشافعية، فظنه البعض أنه منها، كما يوجد في عداد مشايخ الطوسي بعض أعيان الأحناف والشوافع، ولعل وجودهم في طبقة مشايخه سبب هذه النسب الباطلة»[٢].

نشأته: كانت نشأة الطوسي في مسقط رأسه طوس، إذ بقي فيها فترة طويلة نسبياً حتى بلغ الثالثة والعشرين من عمره[٣]، أي حتى عام ٤٠٨ هـ سنة انتقاله إلى بغداد[٤]. وفي طوس نشأ الطوسي نشأة علمية، تتلمذ خلالها على يد كبار العلماء والأدباء ـ سنة وشيعة[٥] ـ فدرس علوم اللغة والأدب والفقه وأصوله والحديث وعلم الكلام[٦]، «حتى أصبح مشار البنان، ملاك الألسن بالمدح والثناء بين أقرانه وذويه، الأمر الذي حفزه إلى أن يواصل سيره العلمي إلى أبعد غاية، وأرفع مستوى وأعمق غوراً في عالم التحقيق والتدقيق. ولم تكن (طوس) يومئذٍ ميداناً واسعاً للعلم، بحيث يملأ طموح شيخنا الطوسي، المتدفق العزم، المحلق الفكر، فعزم على الرحيل إلى (مدرسة بغداد)، حيث الحياة الفكرية ومهبط العلماء والفضلاء من جميع أقطار العالم المتحضر ـ في ذلك العهد ـ»[٧].

وإضافة لما تقدم من الدواعي العلمية التي كانت وراء هجرة الطوسي من

---

(١) الرسائل العشر، ص ١١ ـ ١٢.
(٢) الأنصاري، محمد رضا، الشيخ الطوسي: حياته وآثاره، ضمن كتاب: العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٤.
(٣) الأنصاري، محمد إقبال، شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي: حياته ومؤلفاته ضمن ألفية الشيخ الطوسي مجلد ٢، ص ٤٩٠.
(٤) تلخيص الشافي، ج ١، ص ٦. قا: الصدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، د.ط، بيروت، دار الرائد العربي، ١٩٨١، ص ٣٣٩.
(٥) تلخيص الشافي، ج ١، ص ٥. قا: العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٩ ـ ١٢.
(٦) الشيخ الطوسي، ص ٦٤.
(٧) تلخيص الشافي، ج ١، ص ٥.

خراسان إلى بغداد، فربما كان هناك بعض العوامل الأخرى التي سرعت في ذلك وقربت إليه، وأعني بها استيلاء السلطان محمود الغزنوي على خراسان وما وراء النهر في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وبسط نفوذه على كل المنطقة. وقد رفع شعار المناصرة من أهل السنة، فاشتد الحال على جميع المذاهب عدا من كان معتقداً بمذهب الدولة، وهكذا فقد مرت فترة عصيبة على الذين كانوا يدرسون العلوم العقلية ومن كان على خلاف مذاهب أهل السنة وخاصة الشيعة، إذ إن السلطان محمود الغزنوي قد بالغ في قتلهم وتشريدهم[(١)]. يقول ابن العماد (ت ١٠٨٩ هـ) أنه في سنة ٤٠٨ هـ بعث القادر بالله العباسي «إلى السلطان محمود بن سبكتكين (الغزنوي) يأمره ببث السنة بخراسان، ففعل ذلك وبالغ وقتل جماعة ونفى جماعة كثيرة من المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والجهمية والمشبهة وأمر بلعنهم على المنابر»[(٢)].

ـ المرحلة البغدادية في حياة الطوسي:

ورد الطوسي ـ الطالب الشاب ـ بغداد وكان له من العمر ثلاث وعشرون سنة. وكانت بغداد ـ عاصمة الخلافة الإسلامية ـ قد بلغت آنذاك أوجها الثقافي، فغدت حافلة بآلاف العلماء من جميع الفنون ومن جميع المذاهب الإسلامية[(٣)]. وكانت زعامة المذهب الجعفري آنذاك في بغداد بيد الشيخ محمد بن محمد بن النعمان (٣٣٨ ـ ٤١٣ هـ)[(٤)] الشهير بالمفيد[(٥)]. هذا، ومنذ وصوله إلى بغداد،

---

(١) العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٥.

(٢) ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط ٢، بيروت، دار المسيرة، ١٩٧٩، ج٣، ص ١٨٦.

(٣) الرسائل العشر، ص ٢٢.

(٤) الطوسي، محمد بن الحسن، الفهرست، ط ٣، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣، ص ١٩٠.

(٥) الطهراني، آغا بزرك، حياة الشيخ الطوسي، ضمن كتاب: الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، د.ط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ت، ج ١، ص ج.

حاول الطوسي الاستفادة من الجو العلمي السائد وبالتالي اغتنام الفرصة السانحة في وجود عدد من العلماء الكبار الموجودين والذين شدَّ أنظارهم إليه[1]. وكان من الطبيعي أن يلازم الطوسي الشيخ المفيد لموقعه ومكانته، فقد كان يومذاك «شيخ متكلمي الإمامية وفقهائها، انتهت رياستهم إليه في وقته في العلم»[2].

وهكذا، فقد لازمه ملازمة الظل، وعكف على الاستفادة منه ونهل علومه[3]، وقد كان المفيد أعظم مشايخه وأساتذته، خصوصاً في مجال العلوم النقلية، حيث كان استناده إليه[4]. وقد لازمه الطوسي مدة خمس سنوات، أي إلى حين وفاته سنة ٤١٣ هـ. وكان مما درسه عليه إلى جانب الفقه كل من الأصول والكلام[5].

وبرزت مكانته الفقهية في أول تصنيفاته وهو كتاب «تهذيب الأحكام»[6] أحد المجاميع الحديثية الأربعة المعتمد عليها عند الشيعة[7]. وكان تأليفه لهذا الكتاب بإشارة من شيخه المفيد[8] على كتابه «المقنعة» الذي يُعدُّ متناً فقهياً جامعاً متقناً[9]. والظاهر أن الطوسي قد بدأ في هذا العمل الفقهي الكبير وعمره آنذاك لم يتجاوز الخامسة والعشرين أو السادسة والعشرين[10]. إلى هذا فقد كانت الغاية

---

(١) الرسائل العشر، ص ٢٢.
(٢) الشيخ الطوسي، ص ٦٨.
(٣) التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ج.
(٤) الرسائل العشر، ص ٢٤.
(٥) الشيخ الطوسي، ص ٦٨.
(٦) المظفر، محمد رضا، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي: مؤسس جامعة النجف، مجلة النجف، ١٩٥٨ م. العدد الخامس، ص ٣.
(٧) الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الطوسي، تح: محمد صادق آل بحر العلوم، ط ١، قم، دار الذخائر، ١٤١١ هـ، ص ٧١.
(٨) الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، تح: أسد الله إسماعيليات، د.ط، قم، مكتبة إسماعيليان، د.ت، ج ٦، ص ٢٣٠.
(٩) الرسائل العشر، ص ٢٦.
(١٠) رجال الطوسي، ص ٧٢.

الأولى من تأليف هذا الكتاب الدفاع عن العقيدة، أي إن الغاية كانت كلامية وليست فقهية. يقول المظفر حول بواعث تأليف الطوسي لهذا المصنف وذلك على ضوء وبهدي ما استنتجه من كلام الطوسي نفسه من البواعث التي دفعته على تأليفه: «فليست الغاية الأولى من تأليفه ـ إذن ـ هي جمع الأدلة الفقهية أو الأحاديث كسائر كتب الحديث، بل الغاية الأولى غاية كلامية، هي الدفاع عن العقيدة والجواب عن الشبهة التي طرأت على أحاديث أهل البيت من جهة اختلافها الذي سبب طعن المخالفين على الإمامية، كما طعن شيوخ الإمامية على المخالفين بالاختلاف الذي يدينون به الله، فشنعوا عليهم بافتراق كلمتهم في الفروع. ولما وجد المخالفون أن الإمامية أشد اختلافاً وأكثر تبايناً في الفروع، جعلوا ذلك من أعظم الطعون على مذهبهم، لا سيما أن الإمامية يعتقدون بطلان الاختلاف، فيدل على بطلان الأصل»[١].

وإضافة إلى شيخه المفيد فقد أدرك الطوسي الحسين بن عبيد الله الغضائري (ت ٤١١ هـ)[٢] وتلمذ عليه، يقول الطوسي عنه: «سمعنا منه وأجاز لنا بجميع رواياته»[٣]. وكذلك فقد شارك أبا العباس أحمد بن علي النجاشي (ت ٤٥٠ هـ) في جملة من مشايخه[٤]، إلى غير هؤلاء من كبار العلماء، وفي مقدمتهم أستاذه الكبير علم الهدى الشريف المرتضى[٥]، الذي سنأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ على ذكر تتلمذه عليه. إلى ذلك فإن الطوسي لم يقتصر على الاستفادة من أعلام الشيعة بل إنه أخذ عن شيوخ أهل السنة، وأفاد من علومهم[٦]. ويعزو البعض ذلك إلى

---

(١) المظفر، مجلة النجف، العدد الخامس، ص ٣.
(٢) رجال الطوسي، ص ٤٧١.
(٣) م.ن، ص ٤٧٠.
(٤) م.ن، ص ٧، التبيان، ج ١، ص ج.
(٥) انظر: الرسائل العشر، ص ٢٣.
(٦) الشيخ الطوسي، ص ٦٩، كذلك انظر حول أساتذة الطوسي من أهل السنة نفس المصدر السابق، ص ١٢٩، وص ١٥٢ ـ ١٦١، وص ١٦٨ ـ ١٧١.

الحرية الثقافية التي كانت سائدة في ذلك العصر، مما سمح بالتقاء الطوائف والتيارات والمذاهب المختلفة وبأن يأخذ بعضها من بعض، ويؤثر أحدها بالطرف الآخر وهكذا[١]. إلى هذا، فجملة القول: «إن الشيخ الطوسي أفاد كثيراً من محيط بغداد العلمي، بما احتك به من علماء، ومكتبات، ودور علم، وسائر فرص الاستزاده من المعرفة بفروعها المختلفة، ولا سيما الموضوعات التي تخص جوانب العقيدة، تلك الجوانب التي كان يدور حولها الصراع السياسي والفكري آنذاك دون هوادة. ولعل الفترة التي اكتمل فيها نضج الشيخ الطوسي الفكري في بغداد، كانت من أخصب الفترات التاريخية التي مرت بها هذه المدينة الإسلامية عامة، نتيجة انتشار الحرية الفكرية فيها»[٢]. وبعد وفاة المفيد عام ٤١٣ هـ، انتقلت الزعامة الدينية ورئاسة المذهب الإمامي إلى علامة تلاميذه الشريف المرتضى[٣] (٣٥٥ ـ ٤٣٦ هـ)[٤] وقد كان للمرتضى ميزتان بارزتان: أحدهما: المقام الاجتماعي المرموق. وثانيهما: إلمامه بعلوم عصره، وتبحره في فنون المعارف المتداولة في زمانه[٥].

يقول عنه معاصره الثعالبي (ت ٤٢٩ هـ): «انتهت الرياسة اليوم ببغداد إلى المرتضى في المجد والشرف والعلم والأدب والفضل والكرم، وله شعر في نهاية الحسن...»[٦] ووصفه تلميذه النجاشي بقوله: «أبو القاسم المرتضى حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلماً، شاعراً، أديباً، عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا...»[٧]. ويترجمه تلميذه

---

(١) الشيخ الطوسي، ص ٦٩.
(٢) م.ن، ص ٦٩ ـ ٧٠.
(٣) التبيان، ص ج.
(٤) الرسائل العشر، ص ٣١.
(٥) م.ن، ص ٢٨، قا: الشيخ الطوسي، ص ٧٠.
(٦) الثعالبي، عبد الملك، تتمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تح: مفيد محمد قميحة، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٣، ج ٥، ص ٦٩.
(٧) النجاشي، أحمد بن علي بن العباس، رجال النجاشي، د.ط، قم، مكتبة الداوري، =

الطوسي بقوله: «علي بن الحسين الموسوي، يكنى أبا القاسم، الملقب بالمرتضى ذو المجدين علم الهدى. . . أكثر أهل زمانه أدباً وفضلاً، متكلم فقيه، جامع العلوم كلها»[١]. وهكذا، وبعد انتقال رئاسة المذهب الجعفري للمرتضى، انضوى إليه شيخ الطائفة[٢] ولازم الحضور تحت منبره[٣]، يقول الطوسي عن تتلمذه عليه: «وسمعنا منه أكثر كتبه وقرأناها عليه»[٤]، وبالمقابل فقد عني به المرتضى عناية خاصة وبالغ في توجيهه وتلقينه، وجعله موضع اهتمامه أكثر من سائر تلاميذه، فقد عين له في كل شهر اثني عشر ديناراً، وبقي ملازماً له طيلة ثلاث وعشرين سنة، أي حتى وفاة الشريف لخمس بقين من شهر ربيع الأول سنة ٤٣٦ هـ[٥]. وطبيعي أن الطوسي لم يقتصر على الاستفادة منه فقط، بل قرأ على كثيريين من أهل العلم غيره وروى عنهم[٦].

وخلال فترة تلمذته على المرتضى أنجز الطوسي عدة كتب، كان من أبرزها كتابه الكلامي «تلخيص الشافي»[٧] الذي قصد من خلاله تلخيص كتاب أستاذه «الشافي في الإمامة» وتهذيبه وتقديم بعض الزيادات عليه كل ذلك بغية تسهيل

= ١٣٩٧ هـ، ص ١٩٢.

(١) رجال الطوسي، ص ٤٨٤ ـ ٤٨٥، كذلك قارن: ترجمته له في الفهرست، ص ١٢٩.

(٢) هذا لقب الشيخ الطوسي.

(٣) التبيان، ج ١، ص ج.

(٤) رجال الطوسي، ص ٤٨٥.

(٥) التبيان، ص ج ـ د.

(٦) ألفية الشيخ الطوسي، شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي حياته ومؤلفاته، مج ٢، ص ٤٩١، قارن قائمة مشايخه وأساتذته، م.ن، ص ٤٩٢ ـ ٤٩٥، حيث أنهاهم محمد إقبال إلى ثمانٍ وثلاثين شيخاً، بينما الشيخ أغا بزرك الطهراني يقول: إن عددهم سبع وثلاثون أستاذاً. التبيان، ج ١، ص (أي)، ويذهب عبد العزيز الطباطبائي في رسالته عن مشايخ الطوسي، إلى أن عددهم هو خمس وثلاثون شيخاً لا غير. العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٩ ـ ٢١. قا: الشيخ الطوسي ص ١٠٩ ـ ١٧١.

(٧) ما يدل على إنجازه له في حياة أستاذه الشريف قوله: «ووافق الفراغ من إتمامه في رجب سنة اثنتين وثلاثين وأربعمائة». التلخيص، ج ٤، ص ٢٢٧.

تناوله وتقريبه إلى أذهان المتعلمين والمبتدئين[١].

وكذلك من بين الكتب التي ألفها في حياة أستاذه المرتضى كتاب «الرجال» الذي يشتمل حسب قول الطوسي: «كل أسماء الرجال الذين رووا عن النبي ﷺ وعن الأئمة عليهم السلام من بعده إلى زمن القائم»[٢]، وأفاد الطوسي أنه ذكر في كتابه بعد ذلك «من تأخر زمانه عن الأئمة عليهم السلام من رواة الحديث أو من عاصرهم ولم يرو عنهم»[٣]. ومما يدل أن مؤلفه هذا كان في حياة أستاذه قوله عند ترجمته له: «أدام الله تعالى أيامه» وغيرها من العبارات[٤]. وكذلك فقد ألف أيضاً في حياة الشريف المرتضى كتاب «الفهرست»، حيث «ذكر فيه أصحاب الكتب والأصول، وأنهى إليهم وإليها أسانيده عن مشايخه، وهو من الآثار الثمينة الخالدة، وقد اعتمد عليه علماء الإمامية على بكرة أبيهم في علم الرجال»[٥] كما يقول الطهراني. والذي يدل على أن هذا المؤلف قد أنجزه الطوسي في حياة أستاذه المرتضى، ما جاء فيه من ترجمة الطوسي لإبراهيم بن محمد بن سعيد الثقفي، يقول الطوسي: «وأخبرنا به الأجل المرتضى علي بن الحسين الموسوي أدام الله تأييده...»[٦].

وبعد وفاة السيد المرتضى عام ٤٣٦ هـ، استقل الطوسي بالإمامة، واشتغل بالدرس والتعليم وبما يتعلق بالأمور الراجعة للزعامة الدينية للإمامية، وقد استمرت زعامته في بغداد مدة اثني عشر عاماً (٤٣٦ هـ ـ ٤٤٨ هـ)[٧].

«وكانت داره في الكرخ مأوى الأمة، ومقصد الوفاد، يأتونها لحل

---

(١) ما يدل على إنجازه له في حياة أستاذه الشريف قوله: «ووافق الفراغ من إتمامه في رجب سنة اثنين وثلاثين وأربعمائة» التلخيص، ج ٤، ص ٢٢٧.

(٢) رجال الطوسي، ص ٢.

(٣) م.ن، ص ١٢.

(٤) م.ن، ص ٤٨٥.

(٥) التبيان، ج ١، ص ذ.

(٦) الفهرست، الطوسي، ص ٣٣.

(٧) الشيخ الطوسي، ص ٧٤.

المشاكل، وأيضاً، المسائل»[1]، وقد وفد عليه العلماء وعلى اختلاف مذاهبهم للحضور تحت منبره والاستفادة من علمه الواسع حتى كان عدد تلاميذه أكثر من ثلاثمائة من الشيعة وكثير من سائر المذاهب[2]. يقول عباس القمي: «وكان فضلاء تلامذته الذين كانوا مجتهدين يزيدون على ثلاثمائة من الخاصة، ومن العامة ما لا يحصى»[3]، وهكذا فقد «بلغ الأمر من الاعتناء به والإكبار له أن جعل له خليفة الوقت القائم بأمر الله ـ عبدالله بن القادر بالله ـ أحمد ـ كرسي الكلام والإفادة، وقد كان لهذا الكرسي يومذاك عظمة وقدراً فوق الوصف، إذ لم يسمحوا به إلا لمن برز في علومه، وتفوق على أقرانه، ولم يكن في بغداد يومذاك من يفوته قدراً أو يفضل عليه علماً، فكان هو المتعين لذلك الشرف»[4].

وقد ألف الطوسي خلال زعامته المطلقة للمذهب الاثني عشري الإمامي كتاب «العدة في أصول الفقه»[5] وذلك بدليل ترحمه على أستاذه المرتضى في هذا الكتاب بقوله: «سيدنا الأجل المرتضى قدس الله روحه»[6]، إلا أن بعض المحققين لكتاب العدة يرى أن كتاب العدة قد ألف في حياة المرتضى[7] وذلك يعود لسببين: أحدهما: أن الطوسي قد استشهد بكلام المرتضى في كتابه الأصولي (الذريعة إلى أصول الشيعة)، ومع ذلك لم يشر الطوسي لكتاب

---

(١) التبيان، ج ١، ص د.

(٢) حيدر، أسد، الإمام الصادق والمذاهب الإسلامية، ط ٢، بيروت، الكتاب العربي، ١٩٦٩، مج ١، ص ٥٦٣.

(٣) القمي، عباس، فوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفري، د. ط، د.م، د. د، د.ت، ص ٤٧٢.

(٤) التبيان، ج ١، ص د.

(٥) الشيخ الطوسي، ص ٧٩.

(٦) العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٤.

(٧) يرى محمد باقر الصدر أن الطوسي ألف كتاب «العدة» أو شرع به في حياة أستاذه المرتضى، إذ دعا له فيه بالبقاء. الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة، ضمن كتاب: دروس في علم الأصول، د.ط، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٩، ص ٦٣.

المصدر، وهذا مما يساعد على الظن بأن الطوسي نقل هذه النصوص مشافهة عن شيخه المرتضى في أيام تتلمذه عليه، وقبل أن يكتمل ترتيب وتبويب وتصنيف (الذريعة)، ويدل ذلك على أن الطوسي صنف كتابه في بغداد لحدود سنة ٤٣٠ هـ، وهي السنة التي انتهى فيها الشريف من تصنيف كتابه (الذريعة). أما الدليل الثاني على أسبقية صدور (العدة) على (الذريعة) فهي قول الطوسي في ديباجة (العدة): «فإن سيدنا الأجل المرتضى ـ قدس الله روحه ـ وإن كثر في أماليه وما يقرأ عليه شرح ذلك، فلم يصنف في هذا المعنى شيئاً يرجع إليه ويجعل ظهراً يستند إليه». حيث إن ظاهر كلامه عدم صدور كتاب للمرتضى سوى بعض الأبحاث المتفرقة المذكورة في أماليه[(١)]. وكيفما كان، فقد اعتبر «الصدر» في كتابه «الشيعة وفنون الإسلام» أن كتاب العدة للطوسي أحسن من كتاب الذريعة للمرتضى، يقول: «فإنه كتاب جليل لم يصنف مثله قبله، في غاية البسط والتحقيق»[(٢)].

وكتاب العدة خير شاهد على مدى التطور الكبير الذي أحدثه الطوسي في الفكر الأصولي الإمامي، وهذا ما نلمسه عند مقارنته مع كتابي (المختصر في أصول الفقه) للمفيد و (الذريعة إلى أصول الشريعة) للمرتضى[(٣)] حيث يتحدث الطوسي عن الأول بأنه «لم يستقصه، وشذ منه أشياء يحتاج إلى استدراكها، وتحريرات غير ما حررها»[(٤)]. ويصف الطوسي الآراء الأصولية عند أستاذه المرتضى بقوله: «إن سيدنا الأجل المرتضى ـ قدس الله روحه ـ وإن كثر في أماليه وما يقرأ عليه شرح ذلك، فلم يصنف في هذا المعنى شيئاً يرجع إليه ويجعل ظهراً يستند إليه»[(٥)]. وبقي هذا الكتاب مدار التدريس والتعليق لدى طلاب العلوم

---

(١) العدة، ج ١، ص ٧٦ ـ ٧٧.
(٢) الصدر، حسن، الشيعة وفنون الإسلام، ط ٤، القاهرة، النجاح، ١٩٧٦، ص ٧٩.
(٣) العدة، ج ١، ص ٧٠ ـ ٧١.
(٤) م.ن، ج ١، ص ٤.
(٥) م.ن، ص ٤.

الإسلامية لقرون عديدة[١].

إلى هذا فقد ألف الطوسي خلال زعامته الدينية في بغداد كتاب (مقدمة في المدخل إلى علم الكلام)[٢].

ومن كتبه أيضاً في هذه الحقبة كتاب «مصباح المتهجد» ويسمى «المصباح الكبير» تمييزاً عن كتابه الآخر «مختصر المصباح» الذي يسمى أيضاً بـ «المصباح الصغير»[٣]. وهذا الكتاب الأخير قد سبب له بعض المتاعب عندما وشى عليه مناوئوه عند الخليفة القائم بأمر الله (٤٢٢ ـ ٤٦٧ هـ) بتهمة تناوله للصحابة بما لا يليق بهم، إلا أن الطوسي رد مزاعمهم وفندها[٤]. وقد ألف الطوسي قبل «مصباح المتهجد» عدة كتب وهي كتاب «المبسوط» و «النهاية» في الفقه، و «مسائل الخلاف» في الفقه المقارن، و «الجمل والعقود» و«المختصر في العبادات»[٥]. والدليل على أن تأليفه لهم كان قبل كتابه المذكور قوله في هذا الكتاب: «فإن كتبنا المعمولة في الفقه والأحكام تتضمن ذلك على وجه لا مزيد عليه، كالمبسوط والنهاية والجمل والعقود ومسائل الخلاف وغير ذلك»[٦].

وكذلك فقد ألف الطوسي في هذه المرحلة كتابه الكلامي الكبير «تمهيد الأصول في علم الكلام» وهو شرح لكتاب «جمل العلم والعمل» لأستاذه المرتضى، ولم يخرج منه إلا شرح ما يتعلق بالاصول[٧] ومما يدل على تأليفه هذا الكتاب بعد وفاة أستاذه المرتضى ترحمه عليه في العديد من مواضعه مثل قوله:

---

(١) العدة، ج١، ص ٧٦ ـ ٧٧.
(٢) التبيان، ج ١، ص (أد) ـ (أهـ).
(٣) الشيخ الطوسي، ص ٨٤.
(٤) م.ن، ص ٨٤.
(٥) م.ن، ص ٨٤.
(٦) الطوسي، محمد بن الحسن، مصباح المتهجد، ط ١، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٩٨، ص ٢٠.
(٧) التبيان، ج ١، ص ت.

«هذا الذي حكيناه كلامه رحمه الله في الذخيرة»[١]. وكذلك فقد ألف في هذه الفترة أيضاً كتابه الكلامي الآخر «الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد» الذي هو بالحقيقة اختصار لكتابه «التمهيد» المتقدم ذكره إذ غالباً ما يذكره ويحيل عليه مثل قوله: «وما يتعلق به المخالف قد بيناه في شرح الجمل فلا نطول بذكره هٰهنا»[٢].

وهناك من كتبه ما يميل بعض الباحثين ـ حسن الحكيم ـ إلى أن الطوسي ألفها في فترة تزعمه للمذهب وهذه الكتب مما لا يوجد تاريخ مذكور لها من قِبل المصنف وهي: «المفصح في الإمامة» و «الإيجاز في الفرائض والمواريث» و «الجمل والعقود» و «الغيبة» وكذلك كتاب «الاقتصاد» الذي أتينا على ذكره. إشارةً إلى أن الكتب الثلاث الأول قد طبعت ضمن كتاب الرسائل العشر مع بعض كتب الطوسي ورسائله الكلامية والفقهية، ومما استدل به على كون هذه الكتب قد ألفت في هذه الفترة، أنها ألفت بطلب من «الشيخ الفاضل» في مقدمة «الجمل والعقود»[٣]، وقوله في مقدمة «الإيجاز في الفرائض والمواريث»: «سألت أيدك الله...»[٤]، وقوله أيضاً في مقدمة «المفصح في الإمامة»: «سألت أيها الشيخ الفاضل ـ أطال الله بقاءك وأدام تأييدك»[٥] ـ، وقوله في مقدمة الغيبة: «فإني مجيب إلى ما رسمه الشيخ الجليل أطال الله بقاءه»[٦]، أضف إلى ذلك أنه قد يكون المقصود من هذا الشيخ الجليل والفاضل تلميذه وخليفته في البلاد الشامية «أبو القاسم عبد العزيز بن نحرير بن البراج»، إذ إن ذلك الباحث المتقدم ذكره

---

(١) الطوسي، محمد بن الحسن، تمهيد الأصول في علم الكلام، تصحيح، عبد المحسن مشكوة الديني، د.ط، طهران، انتشارات دانشگاه، ١٣٦٢ هـ، ص ٣٠٢.

(٢) الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ط ٢، بيروت، الأضواء، ١٩٨٦، ص ٢٣١.

(٣) الجمل والعقود، ضمن الرسائل العشر، ص ١٥٥.

(٤) الإيجاز في الفرائض والمواريث، ضمن الرسائل العشر، ص ٢٦٩.

(٥) المفصح في إمامة أمير المؤمنين والأئمة، ضمن الرسائل العشر، ص ١١٧.

(٦) الطوسي، محمد بن الحسن، كتاب الغيبة، د.ط طهران، نينوى، د.ت، ص ٢.

ـ الحكيم ـ قد وجد في هامش مخطوط كتاب «الجمل والعقود» في مكتبة الإمام الحكيم تحت رقم (٢٩٨) أن المقصود بهذا اللقب هو «ابن البراج»، وعليه تكون هذه الكتب قد ألفها الطوسي خلال فترة زعامته الدينية في بغداد بين (٤٣٦ ـ ٤٤٨ هـ)[١].

خصائص مدرسة الطوسي في بغداد:

ـ من الطبيعي أن يكون لرجل قد تهيأ له من الأساتذة الكبار كالمفيد والمرتضى وغيرهم من الأعلام، ومن القابليات الفذة ومن مصادر المعرفة المتنوعة والغزيرة، واطلع على أمهات المصادر التي كانت تضمها كلٌ من مكتبة سابور بن أردشير ومكتبة أستاذه المرتضى، أن تكون له كل هذه الثقافة الواسعة والمتنوعة والعميقة والمتخصصة في آن، لا في فرع من فروع المعرفة الإسلامية وحسب، بل في جميع فروعها، والتي بَزَّ فيها كبار الأعلام[٢]. ومن هنا، فمن المنطقي أن تكون للطوسي مدرسته الخاصة به، والتي طبعها بطابعه، وأضفى عليها من ثقافته المتنوعة لوناً خاصاً ومنهجاً مختلفاً عما كانت عليه البيئة العلمية آنذاك. ومن أهم مميزات وخصائص المدرسة البغدادية للطوسي الأمور التالية:

أولاً: تغييره للمنهجية المتبعة عند الإمامية على الصعيد الفقهي، وهي منهجية السرد الروائي التي كانوا يعتمدون عليها في أبحاثهم الفقهية والأصولية والتفسيرية وغيرها، حيث إن الطوسي قد اعتمد المنهج التفريعي وتطبيق القواعد في أبحاثه الفقهية، ولم يتجمد على ظاهر الروايات، بل إنه قد استنطق هذه الروايات ـ وسبر مداليلها المختلفة، وسار معها مستكنهاً آفاقها إلى غاية ما تتحمله توسعة وتفريعاً. وهذا أمر تفرد فيه الطوسي ولم يكن معهوداً قبله، فها هو الطوسي نفسه يصف الذهنية السائدة عند طائفته فيما يتعلق بالفقه ووقوفهم على

(١) الشيخ الطوسي، ص ٨٩ ـ ٩٠.
(٢) العدة، ج ١، ص ٣٣.

المعطيات المباشرة للنصوص بأنهم قد «ألِفوا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ حتى أن مسألةً لو غُيِّر لفظها وعبِّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لعجبوا منها وقصر فهمهم عنها»[1]. إلى أن يقول عن عمله الفقهي في كتاب المبسوط: «وهذا الكتاب إذا سهل الله تعالى إتمامه يكون كتاباً لا نظير له، لا في كتب أصحابنا، ولا في كتب المخالفين، لأني إلى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأصول والفروع مستوفياً مذهبنا»[2].

وقد اعتمد في ذلك كلِّه على عنصر العقل والأدلة العقلية في تفسيره للروايات، ورفع التعارض الظاهري بينها، ولكن ذلك لم يكن على حساب النقل أو التقليل من أهميته، بل إنه قد جعل منهما ركيزتين أساسيتين في عملية استنباط الحكم الشرعي[3]. وقد أشار الطوسي في كتابه المبسوط إلى هذه المنهجية الفقهية التي اعتمدها وسار عليها والدافع الكامن وراء ذلك. بقوله: «فإني لا أزالِ أسمع معاشر مخالفينا من المتفقهة والمنتسبين إلى علم الفروع يستخفون بفقه أصحابنا الإمامية ويستنزرونه، وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل ويقولون: إنهم أهل حشو ومناقضة... وهذا جهل منهم بمذاهبنا وقلة تأمل لأصولنا، ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أن جل ما ذكروه في المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه عن أئمتنا الذين قولهم في الحجة يجري مجرى قول النبي ﷺ إما خصوصاً أو عموماً أو تصريحاً أو تلويحاً. وأما ما كثروا به كتبهم من مسائل الفروع، فلا فرع من ذلك إلا وله مدخل في أصولنا ومخرج على مذاهبنا، لا على وجه القياس بل على طريقة توجب علماً يجب العمل عليها ويسوغ المصير إليها، من البناء على الأصل وبراءَة الذمة وغير ذلك»[4].

---

(١) الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في فقه الإمامية، صححه: محمد تقي الكشفي، چاب سوم، طهران، المكتبة المرتضوية، ١٣٨٧ هـ، ج ١، ص ٢.

(٢) م.ن، ج ١، ص ٣.

(٣) العدة، ج ١، ص ٣٣ ـ ٣٤، قا: الشيخ الطوسي، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٤) المبسوط في فقه الامامية، ج ١، ص ٢.

إلا أننا يجب ألا نفهم أن التطور الفقهي الذي أحدثه الشيخ قد تم فجأة وبدون سابق إعداد، «بل الواقع إن التطور الذي أنجزه الشيخ في الفكر الفقهي كان له بذوره التي وضعها قبله أستاذه السيد المرتضى والشيخ المفيد وقبلهما ابن أبي عقيل وابن الجنيد»[1] كما يرى الصدر.

ثانياً: إن جوَّ بغداد حينذاك، بما ينطوي عليه من تعدد للتيارات المذهبية المختلفة والمتنافسة، قد خلف أجواء علمية غنية بالجدال والمناظرة فرضت نفسها على مختلف مؤلفاته الفقهية والأصولية والكلامية والتفسيرية وغيرها، فجاءَت تعكس هذه التعددية والتنوع في المدارس الفكرية ذات التوجهات المختلفة، فمثلاً «ونتيجة للحاجة الملحة التي كانت تتطلبها أجواء بغداد والمدارس الفقهية المتنوعة فيها، اضطر الشيخ الطوسي إلى إدخال عنصر آخر في أبحاثه ومدرسته ألا وهو الفقه المقارن أو الأصول المقارن، وقد برع الشيخ في هذا المجال وأبدى استعداداً فائقاً، فخلف لنا في مجال الفقه المقارن كتابه الخالد (كتاب الخلاف)، حيث بسط فيه الكلام في الفقه الإمامي وقارنه مع آراء معظم المذاهب الفقهية السنية، فكان في عرضه لآراء المذاهب السنية دقيقاً وصادقاً لا تفوته حتى أقوالهم النادرة وفتاويهم الشاذة»[2] يقول الطوسي حول أسلوبه ومنهجه في هذا الكتاب: «وأن أقرن كل مسألة بدليل نحتج به على من خالفنا، موجب للعلم من ظاهر قرآن أو سنة مقطوع بها، أو إجماع، أو دليل خطاب أو استصحاب ـ حال ـ على ما يذهب إليه كثير من أصحابنا ـ أو دلالة أصل، أو فحوى خطاب. وأن أذكر خبراً عن النبي ﷺ، الذي يلزم المخالف العمل به، والانقياد له»[3].

(١) دروس في علم الأصول، ص ٦٧.
(٢) العدة، ج ١، ص ٣٤ ـ ٣٥.
(٣) الطوسي، محمد بن الحسن، الخلاف، تح: جماعة من المحققين، ط ٣، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣ هـ، ج ١ ص ٥٤.

ثالثاً: تطور علم أصول الفقه، والذي أحدث الطوسي فيه نقلة نوعية عبر كتابه «العدة»، الذي يعد أول كتاب مبسوط في هذا العلم عند الإمامية[1]، وهذا التطور الأصولي الذي أحدثه كتابه «العدة» كان يساير التطور الكبير الذي أنجزه في تلك الفترة على الصعيد الفقهي، وقد جاء تلبية لحاجات التوسع في البحث الفقهي[2].

رابعاً: ومما امتازت به مدرسة الشيخ البغدادية هي تلك الحيوية والنشاط الذي كان يتمتع به الطوسي، بحيث إنه كان لا يتواني عن إلقاء الدروس والمحاضرات على طلابه وفي مختلف مجالات العلوم الإسلامية، والكتابة فيها، إذ نايف إنتاج الشيخ من الكتب في هذه المرحلة (٤٠٨ هـ ـ ٤٤٨ هـ) على ٤٥ مؤلفاً[3].

المرحلة النجفية في حياة الشيخ الطوسي:

من حين هبوطه في النجف ابتدأت المرحلة الأخيرة من حياة الطوسي، والتي امتدت فترة اثني عشر عاماً (٤٤٨ هـ ـ ٤٦٠ هـ)[4]. ولعل اختيار الطوسي للنجف يعود إلى عدة أسباب منها: ما للنجف من ميزة عن بقية المدن العراقية من حيث إنها تضم مرقد الإمام علي عليه السلام، وكذلك فقد كان فيها نواة حركة علمية لها قابلية النمو، لوجود بعض الأعلام الذين توطنوا النجف قبل زمان الطوسي[5].

إضافة إلى موقع النجف القريب من الكوفة وبعض الحواضر التي كانت

---

(١) العدة، ج ١، ص ٣٤.
(٢) دروس في علم الأصول، ص ٦٦ ـ ٦٧.
(٣) العدة، ج ١، ص ٣٥ ـ ٣٦.
(٤) العدة، ج١، ص ٣٨.
(٥) موسوعة النجف الأشرف، مجموعة من الباحثين، ط ١، بيروت، دار الأضواء، ١٩٩٥، ج ٦، ص ٦١.

مراكز للشيعة الإمامية[١]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن موقع النجف الجغرافي الخاص من حيث إحاطتها بالصحارى الرملية وقساوة مناخها صيفاً وشتاءً وقلة مياهها، جعلها ملجأ لمن تعصف بهم ظروفهم السياسية[٢].

وقد أومأ المظفر إلى ما تقدم معنا من أسباب اختيار الطوسي للنجف بقوله: «فالتجأ الشيخ إلى أن يعز بنفسه وبجماعته إلى أبعد زاوية من البلاد ويحتمي بقبر أمير المؤمنين عليه السلام»[٣].

المكانة العلمية للنجف عند قدوم الطوسي إليها:

اختلف الباحثون هنا، على قولين: فمنهم من ذهب إلى أن النجف كانت قاحلة علمياً، وأن الطوسي هو الذي أوجد فيها الحركة العلمية[٤]، وأما الرأي الآخر فيقول بوجود حركة علمية ذات جذور عميقة تاريخياً[٥]، إلا أن بعض الباحثين يخلص وبعد دراسة موسعة له في هذا المضمار إلى قول وسط بين هذين القولين حيث يقول: «إن النجف قبل هجرة الشيخ الطوسي في سنة ٤٤٩ هـ، كانت فيها جذور علمية، وتضم بعض رجالات الفضل والعلم، اتخذوا من النجف الأشرف ـ بعد ظهور القبر فيه ـ مقراً لهم»[٦]. وهذا الرأي منصور أيضاً عند غيره من الباحثين[٧]، ومن هنا فقد شرع الطوسي في إحياء الحركة العلمية في النجف وتنميتها، فجعل «من النجف مدرسة علمية جديدة متخصصة في دراسة الفقه والحديث والعلوم الإسلامية الأخرى بوجه عام. وهكذا غدت مدينة النجف

---

(١) موسوعة النجف الأشرف، ج ٦، ص ٦١، الشيخ الطوسي، ص ٩٤.
(٢) الشيخ الطوسي، ص ٩٤.
(٣) مجلة النجف، عدد ٤، ص ٣.
(٤) موسوعة النجف الأشرف، ج ٦، ص ٢٤.
(٥) م.ن، ص ٢٧.
(٦) موسوعة النجف، ج ٦، ص ٥٧.
(٧) انظر: التبيان، ج ١، ص ز، والشيخ الطوسي، ص ٩٥.

بعد فترة قصيرة من وصول الشيخ الطوسي إليها، حاضرة العلم والفكر، وأخذ الناس يهاجرون إليها من مختلف المناطق، وباشر الشيخ الطوسي بعد إقامته بها بالتدريس فكان يملي دروسه على تلاميذه بانتظام، وما كتاب (الأمالي) إلا محاضرات ألقاها هناك»[1].

خصائص مدرسة الطوسي في النجف:

يرى بعض الباحثين أن الحوزة العلمية التي أسسها الطوسي في النجف كانت حوزة فتية حديثة العهد قد انفصلت عن الحوزة الأساسية في بغداد[2]، ومما يعضد هذه الرؤية أن مؤرخي هجرة الطوسي إلى النجف لم يذكروا أن تلامذته في بغداد التحقوا به أو رافقوه في هجرته إلى النجف[3]، ويؤيد ذلك واقع الحال وملابسات الأحوال التي كانت محيطة بهجرته إذ «إن الهجرة كانت محفوفة بالخوف والاضطراب بل الحرمان والافتقار»[4]، وطبيعي أن هجرةً حصلت بالخفاء لا يمكن أن يصطحب فيها تلامذته، ومما يعزز احتمال حداثة الحوزة أيضاً تزعم ابن الشيخ الطوسي أبو علي الحسن بن محمد بن الحسن[5] ـ للحوزة العلمية في النجف بعد وفاة أبيه، وخلافته لأبيه في التدريس فيها، بالرغم من كونه من تلامذته المتأخرين كما هو في أغلب الظن، حيث إن إجازة أبيه له كانت في سنة (٤٥٥ هـ)[6]، وهذا مما يساعد ـ حسب رأي السيد محمد باقر الصدر ـ على «أن تقدِّر المستوى العلمي العام لهذه الحوزة، ويتضاعف الاحتمال في كونها حديثة التكوُّن»[7]، وكيفما كان، فقد كان لمدرسة النجف بعض الخصائص «من

---

(١) الشيخ الطوسي، ص ٩٥.
(٢) دروس في علم الأصول، ص ٦٩.
(٣) م.ن، ص ٦٩.
(٤) الرسائل العشر، ص ٣٩.
(٥) الشيخ الطوسي، ص ٤٨٩.
(٦) دروس في علم الأصول، ص ٧٠.
(٧) دروس في علم الاصول، ص ٧١.

أهمها: أن الدراسة فيها تكون ضمن حلقات خاصة[1]، يجتمع الشيخ فيها بتلاميذه، ويملي عليهم معارفه في التفسير والحديث والرجال والفقه والأصول وغيرها... ومن الخصائص البارزة الأخرى لمدرسة النجف العلمية أنها أحادية المذهب، تقوم بتدريس علوم آل البيت عليهم السلام، ولم يكن ما ينافس المذهب الجعفري من المذاهب الإسلامية الأخرى في النجف... ولكن هذا لا يعني بأن مدرسة النجف لا تتعرض لآراء المذاهب الإسلامية الأخرى، فالشيخ الطوسي ألف «كتاب الخلاف» الذي يعتبر في حقيقته موسوعة فقهية عظيمة في الفقه المقارن، وقد ناقش فيه آراء المذاهب الإسلامية كافة»[2].

وأما الإنتاج الفكري للطوسي في فترة إقامته في النجف ـ وعلى صعيد التأليف ـ فيلاحظ قلته وضآلته إذا ما قيست بالمدة التي قضاها هناك والتي امتدت نحو اثني عشر عاماً، فلم نعهد له في هذه المرحلة سوى كتاب «الأمالي» المتقدم ذكره، و «اختيار الرجال» و «شرح الشرح» الذي وافته المنية قبل إتمامه[3]، وكتاب «الأمالي» «وهو عبارة: عن مجموعة الروايات التي كان الشيخ يقررها على مستمعيه، وأغلبها روايات في فضائل أهل البيت ـ عليهم السلام ـ سمعها الشيخ من مشايخه ببغداد، وقد جمع معظمها ولده الشيخ أبو علي الطوسي ـ رحمه الله ـ»[4].

وأما كتاب «اختيار الرجال» فهو «كتاب رجال الكشي الموسوم بـ (معرفة الناقلين)، لأبي عمرو محمد بن عمر بن عبد العزيز الكشي... وكان كتاب رجاله كثير الأغلاط كما ذكره النجاشي، لذلك عمد شيخ الطائفة إلى تهذيبه وتجريده من الأغلاط، وسماه بذلك، وأملاه على تلاميذه في المشهد الغروي،

---

(١) قا: الفقيه، محمد جواد، الدور الأول لجامعة النجف ضمن: موسوعة النجف الأشرف، ج ٦، ص ١٠٧.
(٢) الشيخ الطوسي، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.
(٣) م.ن، ص ١٠٥.
(٤) العدة، ج ١، ص ٣٦.

وكان بدء إملائه يوم الثلاثاء ٢٦ صفر سنة ٤٥٦»[١].

وأما كتاب «شرح الشرح» فقد ذهب البعض إلى أنه شرح على كتابه الكلامي «تمهيد الأصول»[٢] بينما يرى آخرون أنه في علم الأصول[٣]، وعلى كلٍّ فإن الطوسي قد وافته المنية قبل إتمامه[٤]. ويُرجح بعض الباحثين قلة عطاء الطوسي في هذه الفترة إلى أن «هذا ناتج عن قناعته بكفاية إنجازاته الفكرية في بغداد»[٥].

وفاة الطوسي:

وقع الخلاف في تحديد العام الذي توفي فيه الطوسي، فمنهم من اعتبر أن الوفاة كانت عام ٤٥٨ هـ[٦]، وذهب البعض الآخر إلى أنها كانت في سنة ٤٥٩ هـ[٧]، وهناك من ذهب إلى أنها عام ٤٦١ هـ، وتجاوز البعض ذلك كثيراً معتبراً أنها كانت عام ٤٦٥ هـ أو ٤٦٦ هـ[٨]. إلا أن الباحثين في حياة الطوسي[٩] وكذلك المصادر الموثوقة وما تدل عليه القرائن[١٠]، أضف إلى رواية معظم

(١) التبيان، ج ١، ص ف.
(٢) الرسائل العشر، ص ٤٣.
(٣) التبيان، ج ١، ص خ، كذلك انظر: الشيخ الطوسي، ص ٤٧٤، وبحر العلوم، محمد صادق، مقدمة لكتاب: الطوسي، محمد بن الحسن، أمالي الشيخ الطوسي، ط ٢، بيروت، الوفاء، ١٩٨١، ص ٣٩.
(٤) أمالي الشيخ الطوسي، ص ٣٩.
(٥) الشيخ الطوسي، ص ١٠٥.
(٦) دائرة المعارف الإسلامية، مجموعة من الباحثين، د.ط، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ج ١٥، ص ٣٧٧، ابن شهرآشوب، محمد بن علي، معالم العلماء، د.ط، بيروت، دار الأضواء، د.ت، ص ١١٤.
(٧) البستاني، فؤاد أفرام، دائرة المعارف، د.ط، بيروت، د.د، ١٩٦٢، ج ٤، ص ٢٤٠.
(٨) الشيخ الطوسي، ص ٤٩٥.
(٩) التبيان، ج ١، ص أن، الرسائل العشر، ص ٣٩.
(١٠) الشيخ الطوسي، ص ٤٩٥ ـ ٤٩٦.

أصحاب كتب التراجم أن وفاة الطوسي كانت عام ٤٦٠ هـ[١]. هذا، وقد دفن الطوسي في داره بوصية منه، وتحولت هذه الدار من بعده إلى مسجد يعتبر من أشهر مساجد النجف، حيث عقدت فيه ـ وعبر الحقب الزمانية المتتالية ـ عشرات حلقات التدريس من قبل كبار المجتهدين وأعاظم المدرسين فكان بمثابة معهد علمي تولى تخريج الكثير من المجتهدين عبر العصور[٢].

آثار الطوسي:

لقد «استقى شيخ الطائفة مادة مؤلفاته من تصانيف القدماء، وكتب في كافة العلوم من الفقه وأصوله، والكلام وتفسيره، والحديث والرجال، والأدعية والعبادات، وغيرها، وكانت ولم تزل مؤلفاته في كل علم من العلوم مآخذ علماء الدين، بأنوارها يستضيئون، ومنها يقتبسون، وعليها يعتمدون»[٣].

وسأذكر ـ ها هنا ـ مصنفات الطوسي مرتبة وفقاً لموضوعاتها، وقد اعتمدت في ذلك على ما أورده محمد رضا الأنصاري حول تراث الطوسي الفكري، وذلك في التمهيد الذي صدَّره لتحقيقه لكتاب الطوسي الأصولي الموسوم بـ «العدة في أصول الفقه»[٤].

أ: علم الحديث:

١ ـ تهذيب الأحكام: وهو أوّل تصنيف للشيخ ببغداد ويتضمن ١٣٥٩٠ حديثاً

(١) الحلي، الحسن بن يوسف، رجال العلامة الحلي، تح: محمد صادق بحر العلوم، ط ٢، قم، مكتبة الرضي، ١٤٠٢ هـ، ص ١٤٨، المامقاني، عبدالله، تنقيح المقال في أحوال الرجال، د.ط، النجف، المطبعة المرتضوية، ١٣٥٢ هـ ج ٣، ص ١٠٤. الأردبيلي، محمد بن علي، جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والإسناد، د.ط، بيروت، الأضواء، ١٩٨٣، ج ٢، ص ٩٥، روضات الجنات ج ٦، ص ٢١٦، دائرة المعارف الإسلامية، ج ١٥، ص ٣٧٧.

(٢) التبيان، ج ١، ص أن ـ أس.

(٣) التبيان، ج ١، ص س.

(٤) العدة، ج ١، ص ٥٠ ـ ٥٤.

ويُعدُّ أحد الأصول الأربعة المعروفة عند الإمامية.

٢ ـ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار: ويحتوي على ٥٥١١ حديثاً.

ب: علم الفقه:

١ ـ كتاب النهاية في مجرد الفقه والفتاوى

٢ ـ كتاب مسائل الخلاف.

٣ ـ كتاب المبسوط في الفقه.

٤ ـ كتاب الجُمل والعقود في العبادات.

٥ ـ كتاب الإيجاز في الفرائض.

٦ ـ كتاب مسألة في تحريم الفقّاع.

٧ ـ كتاب المسائل الجنبلاتية.

٨ ـ كتاب المسائل الدمشقية.

٩ ـ كتاب المسائل الحائرية.

١٠ ـ كتاب مسألة في وجوب الجزية على اليهود.

ج: علم الكلام:

١ ـ كتاب المفصح في الإمامة.

٢ ـ كتاب تلخيص الشافي في الإمامة.

٣ ـ كتاب مختصر ما لا يسع المكلف الإخلال به.

٤ ـ كتاب ما يُعلل وما لا يُعلل.

٥ ـ كتاب مقدمة في المدخل إلى علم الكلام.

٦ ـ كتاب شرح مقدمة في المدخل إلى علم الكلام (قيل إن اسمه رياضة العقول).

٧ ـ كتاب مسألة في الأحوال.

٩ ـ كتاب شرح ما يتعلق بالأصول من جمل العلم والعمل (تمهيد الأصول).

١٠ ـ كتاب المسائل في الفرق بين النبي والإمام.

١١ ـ كتاب النقض على ابن شاذان في مسألة الغار.

١٢ ـ كتاب الاقتصاد فيما يجب على العباد.

١٣ ـ كتاب الغيبة.

١٤ ـ كتاب في الأصول كبيرٌ خرج منه الكلام في التوحيد وبعض الكلام في العدل.

١٥ ـ كتاب الكافي في الكلام.

١٦ ـ كتاب تعليق ما لا يسع.

١٧ ـ كتاب مسألة في الحسن والقبح.

١٨ ـ كتاب ثلاثون مسألة كلامية.

١٩ ـ كتاب اصطلاحات المتكلمين.

٢٠ ـ كتاب الاستيفاء في الإمامة.

د: علم أصول الفقه:

١ ـ كتاب العدة في أُصول الفقه.

٢ ـ كتاب مسألة في العمل بخبر الواحد.

٣ ـ كتاب شرح الشرح.

هـ: علم الرجال:

١ ـ كتاب الرجال الذين رووا عن النبي والأئمة الاثني عشر عليهم السلام ومن تأخر عنهم.

٢ ـ كتاب فهرست كتب الشيعة وأُصولهم، وأسماء المصنفين منهم، وأصحاب الأصول والكتب، وأسماء من صنّف لهم وليس هو منهم.

٣ ـ كتاب اختيار الرجال أو اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكَّشي.

و: التفسير وعلوم القرآن:

١ ـ كتاب تفسير التبيان.

٢ ـ كتاب المسائل الرجبية في تفسير القرآن.

ز: الأدعية:

١ ـ كتاب مختصر في عمل يوم وليلة.

٢ ـ كتاب مناسك الحج في مجرد العمل والأدعية.

٣ ـ كتاب مصباح المتهجد في عمل السُّنة.

٤ ـ كتاب أُنس الوحيد.

٥ ـ كتاب مختصر المصباح في عمل السُّنة.

٦ ـ كتاب هداية المسترشد وبصيرة المتعبد.

ح: التاريخ والأخبار:

١ ـ كتاب مختصر أخبار المختار بن أبي عبيدة رحمه الله.

٢ ـ كتاب المجالس في الأخبار ×(الأمالي).

٣ ـ كتاب مقتل الحسين عليه السلام.

ط: الكتب المتفرقة:

١ ـ كتاب المسائل الألياسية، وهي مائة مسألة في فنون مختلفة.

٢ ـ كتاب مسائل ابن البرّاج.

٣ ـ كتاب المسائل القُميّة.

الطوسي: موقعه الفكري ومكانته العلمية:

لقد سبق وتعرضت لأهمية الطوسي العلمية من خلال استعراض خصائص مدرسته البغدادية والنجفية. ولست هنا في مقام العرض التفصيلي لمكانة الطوسي العلمية والمعرفية، فإن ذلك تقصر عنه الكتب الموسعة، فكيف الحال بإطلالة سريعة ومقتضبة. وعلى كلٍّ، فإن البنية العلمية للطوسي قد ساهم فيها عدة أمور، منها: ملازمته وتتلمذه على يدي علمين كبيرين من أعلام الإمامية،

هما: المفيد والمرتضى، وكذلك غيرهما من أعلام الشيعة والسنة، إذ إن «المتتبع لتراث الشيخ الطوسي يلاحظ أثر هذا النوع من المعارف المتلقاة، حيث استوعب معارف الطائفتين، فأبرزها بجدارة فائقة في إطار جديد. وأيضاً، يظهر لنا من تتبع تراجم هؤلاء المشايخ أمراً آخر، وهو أن كل واحد من هؤلاء الرجال كان رأساً في فن من الفنون، والمرجع الوحيد في ذلك العلم من العلوم الإسلامية، وكان يعد قوله الحجة، والقول الفصل، فبينهم المتكلم البارع، والأديب اللامع، والأصولي، والمحدث، والفقيه، والنحوي، والمُقري، والعالم بالقراءآت، والتفسير والرجال والأنساب وغيرها. ويكفي أن نتصفح «تفسير التبيان» أو «الأمالي» أو «التهذيب» أو «العدة في أصول الفقه» لنقف على قدرة الشيخ، وسعة معلوماته وعمقها في مختلف العلوم الإسلامية»[1].

أضف لما تقدم، أن من الأمور التي ساهمت في بنائه العلمي تمكنه من مكتبتين مهمتين في ذلك العصر هما: مكتبة الوزير سابور بن أردشير، ومكتبة أستاذه المرتضى، حيث كانت كل منهما تحتوي على أمهات المصادر في مختلف جوانب المعرفة الإسلامية. ومن هنا، فلا شك أن للزمان والمكان ـ الذي عاش فيهما الطوسي ـ دخالة كبيرة في تكوين شخصية الطوسي ومكانته ومتانته الفكرية[2]، إضافة لما كان يتمتع به الطوسي من مواهب وطاقات متنوعة أدت به إلى تسنم منصب المرجعية العليا، ورتبة الزعامة العلمية المطلقة خلفاً لأستاذه المرتضى[3].

ومن هنا، فإن أدنى اطلاع على آثار الطوسي وتنوعها واشتمالها على مختلف مواضيع المغرفة الإسلامية، لهو أكبر شاهد على مدى إحاطته وشمولية

---

(١) العدة، ج ١، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٢) دانا سرشت، أكبر، تأثير زمان ومكان شيخ طوسي درتكوين شخصية، ضمن المؤتمر الألفي للشيخ الطوسي، مج١، ج ١، ص ١٥٤.

(٣) الفضلي، عبد الهادي، الشيخ الطوسي، ضمن موسوعة النجف الأشرف، ج ١، ص ١٨٣.

معرفته العلمية، خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار الميزة الخاصة التي تفردت بها مؤلفاته عن باقي التصنيفات والآثار التي تركها السلف، وهي أنها «المنبع الأول والمصدر الوحيد لمعظم مؤلفي القرون الوسطى، حيث استقوا منها مادتهم وكونوا كتبهم، ولأنها حوت خلاصة الكتب المذهبية القديمة وأصول الأصحاب[1]»[2]. ولأجل هذه المكانة العلمية التي تمتع بها الطوسي فقد «منحه الخليفة العباسي القائم بأمر الله (٤٢٢ ـ ٤٦٧ هـ) كرسي الكلام، وكان هذا الكرسي لا يعطى إلا للقليلين من كبار العلماء، ولرئيس علماء الوقت»[3].

وإذا أردنا أن نتلمس بعض جوانب مكونات شخصيته العلمية والفكرية، فنجده في المجال الفقهي مثلاً ـ وهو من مجالات تميزه الفارقة ـ قد أحدث ثورة فعلية على السائد والقديم، عبر ما أدخله ـ خاصة في كتابه المبسوط ـ إلى البحث الفقهي من مناهج وأدوات فكرية مبتكرة وجديدة، إذ إن الفقه الإمامي قبل الطوسي قد ترعرع «في أحضان الحديث، ولم يكن قد خطا في مسيره الفكري حين ظهر الشيخ الطوسي على المسرح العلمي إلا بضع خطوات، ولم يكن قد اكتسب طابعه العلمي المحدد، ولهذا كانت الكتب الفقهية عبارة عن تجميع لمتون الروايات، وتبويب لهذه المتون مع شيء بسيط من التفسير والموازنة. وقد فرض هذا الواقع المرحلي على الفقه الشيعي من الناحية الموضوعية الاقتصار ـ تقريباً ـ على القضايا المثارة في أسئلة الرواة وأجوبة الأئمة ـ سلام الله عليهم ـ، وفرض من الناحية المنهجية الاقتصار ـ غالباً ـ على الاستدلال بالنص في استنباط الحكم الشرعي»[4]. وهكذا، فمن «الطبيعي أن البحث الفقهي حين يقتصر على

---

(١) «الأصل: عنوان يصدق على بعض كتب الحديث خاصة، والأصول الأربعمائة هي أربعمائة كتاب ألفت من جوابات الإمام الصادق (ع)» انظر: التبيان، ج ١، ص ن.

(٢) م.ن، ج ١، ص ن.

(٣) الشيخ الطوسي، ص ٧٥.

(٤) الخوئي، أبو القاسم، رسالته للمؤتمر الألفي للشيخ الطوسي، ضمن المؤتمر الألفي للشيخ الطوسي، مج ٢، ص ٢.

أصول المسائل المعطاة بصورة مباشرة في النصوص، ويتقيد بصيغتها المأثورة، يكون بحثاً منكمشاً لا مجال فيه للإبداع والتعمق»[1]، ومهمة الإبداع وكسر الانكماش والخروج على المألوف المتبع ألقيت على عاتق الطوسي الذي نهض «ليدفع الفقه الشيعي دفعة إلى الإمام، ويوسعه موضوعاً ومنهجاً»[2]، وذلك في كتابه المبسوط الذي «كان محاولة ناجحة وعظيمة في مقاييس التطور العلمي لنقل البحث الفقهي من نطاقه الضيق المحدود في أصول المسائل إلى نطاق واسع يمارس الفقيه فيه التفريع والتفصيل والمقارنة بين الأحكام، وتطبيق القواعد العامة، ويتتبع أحكام مختلف الحوادث والفروض على ضوء المعطيات المباشرة للنصوص»[3].

وهكذا، فإن الطوسي قد «أسس طريقة الاجتهاد المطلق في الفقه وأصوله، وانتهى إليه أمر الاستنباط على طريقة الجعفرية المثلى»[4]، وأما إسهامات الطوسي في علم الأصول فقد تمثلت في كتابه «العدة في أصول الفقه» الذي أراد له مصنفه أن يكون له طابعاً تأسيسياً في مجاله وذلك من خلال ما حققه من وضع الأفكار والنظريات الأصولية ضمن الإطار المذهبي العام للإمامية[5]. ومن هنا «لم تكن مساهمة الشيخ الطوسي في الأصول مجرد استمرار للخط، وإنما كانت تعبر عن تطور جديد كجزء من تطور شامل في التفكير الفقهي والعلمي كله»[6]، وقد تعرض الخوئي ـ لذلك الجانب التطويري الذي اضطلع به الطوسي في علم الأصول ـ بقوله: «وقد فرض التفاعل الفكري بين الفقه والأصول أن يواكب هذا التوسع الفقهي نحو محسوس في الفكر الأصولي تمثل هو الآخر في كتاب (العدة)

(١) دروس في علم الأصول ص ٦٦.
(٢) رسالة الخوئي، المؤتمر الألفي للشيخ الطوسي، مج ٢، ص ٣.
(٣) دروس في علم الأصول، ص ٦٣.
(٤) التبيان، ج ١، ص ح.
(٥) دروس في علم الأصول، ص ٦٣.
(٦) م.ن، ص ٦٢.

للشيخ الطوسي قدس سره، ولم يحقق هذا مرحلة جديدة في تطوير الفكر الفقهي الشيعي ومناهجه الأصولية فحسب، بل حقق مكسباً عقائدياً كبيراً إذ رد على ذلك الاتهام الذي وجهه الخصوم الفكريون إلى مدرسة أهل البيت وتحميلها مسؤولية عجز الفقه الشيعي عن النمو والامتداد»[1].

إلى ذلك، فلا يسمح المقام هنا بالدخول في تفاصيل إنجازات وإبداع الطوسي في المجال الأصولي، وملاحظة المفارقات مع الآخرين والزيادات عليهم، إلا أننا سننقل هنا كلام أحد المحققين المطلعين على آراء الطوسي الأصولية في تقويمه لكتاب العدة، وذكره لإسهامات وزيادات الشيخ في البحث الأصولي. يقول: «ويكفي لملاحظة التطور الهائل في كتاب (العدة) أن نقارن بين أبحاث وآراء الشيخ الطوسي فيه وآراء شيخه المرتضى في (الذريعة)، فالعدة جامع لكل مباحث الأصول ومسائله وعلى غاية البسط والاستقصاء والتحقيق، وقد لاحظت خلال تحقيقي عمقه في عرض الأبحاث والمسائل، ودقته وبعد نظره في فرز الآراء الأصولية ومناقشة ما لا يتطابق مع رأيه وفكره الأصولي، وقبوله للآراء الصائبة ثم إبداء آرائه التي لا يصدرها إلا بعد تمحيص وتدقيق لآراء جميع الأصوليين من الشيعة وأهل السنة، فهو خبير نقاد بصير بآراء عامة الأصوليين وخاصة المعتزلة منهم، وللطوسي عشرات النظريات الأصولية التي تفرد بها مثل: نظريته في الخبر الواحد، وعن حد العلم، وعن تقسيمه للعلوم الضرورية، وعن مفهوم الظن عند الشيعة وعن معنى الدلالة، والدال، والشاك، والمقلد، والعقل، والإمارة والحسن والقبح، والاستعارة، وعن حكم الأمر الوارد عقيب الحظر، وعن الأمر المعلق بصفة أو شرط أو عن الأمر المعلق بوقت وفي اقتضاء الأمر، وعن حقيقة النهي أو عن معنى الخاص، والاستثناء، والشروط والغايات، وعما الحق بالعموم وليس منه، وعن تخصيص العموم، وعن الألفاظ المجملة، وعن شرائط النسخ والمنسوخ، وكيفية نسخ الكتاب

---

(١) رسالة الخوئي للمؤتمر الألفي للشيخ الطوسي، المؤتمر الألفي، مج ٢، ص ٣.

والسنة، وعن مفهوم البداء عند الشيعة، وشروط تحقيق الإجماع عند الإمامية ومدى حجيته... وغيرها من الآراء التي كانت لها تأثيرات كبيرة في الفكر الأصولي الشيعي»[1].

وأخيراً يمكننا الذهاب إلى «اعتبار الشيخ الطوسي حداً فاصلاً بين عصرين من عصور العلم، بين العصر العلمي التمهيدي والعصر العلمي الكامل، فقد وضع هذا الشيخ الرائد حداً للعصر التمهيدي وبدأ به عصر العلم الذي أصبح الفقه والأصول فيه علماً له دقته وصناعته وذهنيته العلمية الخاصة»[2] كما يقول الصدر في معالمه.

وأما نشاطه التفسيري، فيتمثل في كتاب (التبيان في تفسير القرآن) الذي لم يسبق بمثله عند الإمامية، وبالتالي فهو يعتبر فتحاً جديداً على صعيد تفسير القرآن الكريم عندهم، يقول الطوسي في عرض أسباب التفسير: «فإن الذي حملني على الشروع في عمل هذا الكتاب أني لم أجد أحداً من أصحابنا ـ قديماً وحديثاً ـ من عمل كتاباً يحتوي على تفسير جميع القرآن، ويشتمل على جميع فنونه»[3]، وقد تعرض صاحب مجمع البيان لأهمية كتاب التبيان بقوله: «فإنه الكتاب الذي يقتبس منه ضياء الحق، ويلوح عليه رواء الصدق. قد تضمن من المعاني الأسرار البديعة. واحتضن من الألفاظ اللغة الوسيعة. ولم يقنع بتدوينها دون تبيينها، ولا بتنميقها دون تحقيقها. وهو القدوة استضيء بأنواره، وأطأ مواقع آثاره»[4].

ويعتبر حسن حكيم أن ثقافة الطوسي العربية قد تجلت في كتابه التفسيري هذا «الذي يعد بحق دائرة معارف شاملة لعلوم العربية من نحو، ولغة، وبلاغة

---

(١) العدة، ج ١، ص ٧٢ ـ ٧٣.
(٢) دروس في علم الاصول ج ١، ص ٦٢.
(٣) التبيان، ج ١، ص ١.
(٤) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تح: باسم الرسولي المحلاتي، ط ١، بيروت، إحياء التراث العربي، ١٣٣٩ هـ، ج ١، ص ١٠.

وتاريخ، وفي غير ذلك من العلوم، كما يعتبر مرجعاً مهماً لمعرفة أشعار العرب وتاريخهم»[١].

وأما في المجال الحديثي والرجالي فإن للطوسي إسهامات بارزة على هذين الصعيدين. فعلى صعيد الحديث نجد أنه أسهم بكتابين كبيرين هما: التهذيب والاستبصار، وذلك من بين أربع كتب أساسية في الحديث عند الشيعة هي المرجع للمجتهدين لاستنباط الأحكام الشرعية[٢]، فإضافة للكتابين المتقدمين هناك كتاب «الكافي» لمحمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٨ هـ أو ٣٢٩ هـ)[٣]، وكتاب «مَن لا يحضره الفقيه» لأبي جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي الملقب بالصدوق (ت ٣٨١ هـ)[٤]. وقد أحصيت أحاديث التهذيب فبلغت (١٣٥٩) حديثاً[٥] وأما أحاديث الاستبصار فقد جمع الشيخ الطوسي نفسه أحاديث كتابه هذا فوجده يشتمل على (٥٥١١) حديثاً[٦]. إلى ذلك فقد «جمعت هذه الكتب الأربعة من الأصول الأربعمائة المؤلفة في زمن الأئمة عليهم السلام ومن غير هذه الأصول من الأحاديث المدونة وغير المدونة، وتسمى هذه الكتب بالأصول الأربعة»[٧].

وقد أشار بحر العلوم لأهمية الطوسي في علم الحديث بقوله: «وأما الحديث، فإليه تشد الرحال، وبه تبلغ رجاله غاية الآمال، وله فيه من الكتب الأربعة التي هي أعظم كتب الحديث منزلة، وأكثرها منفعة: كتاب التهذيب،

---

(١) الشيخ الطوسي، ص ٣١٢.
(٢) موسوعة النجف الأشرف، ج ١، ص ٢٠٣.
(٣) الشيخ الطوسي، ص ٣٢٣.
(٤) م.ن، ص ٣٢٤.
(٥) موسوعة النجف الأشرف، ج ١، ص ٢٠٣.
(٦) الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار. تح: حسن الموسوي، د. ط، بيروت، صعب والتعارف، ١٣٩٠ هـ، ج ٤، ص ٣٤٣.
(٧) أعيان الشيعة، ج ١، ص ١٦٢، نقلاً عن موسوعة النجف الأشرف، ج ١، ص ٢١٧.

وكتاب الاستبصار، ولهما المزية الظاهرة باستقصاء ما يتعلق بالفُروع من الأخبار، خصوصاً: التهذيب، فإنه كان للفقيه فيما يبتغيه من روايات الأحكام مغنياً عما سواه في الغالب، ولا يغني عنه غيره في هذا المرام. مضافاً إلى ما اشتمل عليه الكتابان من الفقه والاستدلال والتنبيه على الأصول والرجال، والتوفيق بين الأخبار، والجمع بينها بشاهد النقل أو الاعتبار»[١].

وأما أهميته في علم الرجال فتكفي في ذلك الإشارة إلى أنه صنف في هذا المجال كتابين من أصل خمسة كتب للشيعة الإمامية في ذلك[٢]. وكتب الطوسي الرجالية هي: «الفهرست» «والرجال»[٣] إضافة إلى أنه قد هذب واختصر كتاب «رجال الكشي» وذلك لكثرة ما وجد فيه من أغلاط وشوائب[٤] والكتاب الرابع هو كتاب «رجال ابن الغضائري» ولكنه قد تلف ولم يبقَ له أثر سوى ما أورده بعض المصادر الرجالية الأخرى[٥] وأما الكتاب الخامس فهو لمعاصر الطوسي أبي العباس أحمد بن علي النجاشي (٣٧٢ ـ ٤٥٠ هـ) ويسمى بـ «رجال النجاشي»[٦].

موقع الطوسي الكلامي:

ـ لقد كان نتاج الطوسي الكلامي ـ من خلال ما قدمه لنا من مؤلفات ورسائل في هذا الموضوع ـ كبيراً وثرياً، وحول ذلك يقول ابن حجر العسقلاني عن الطوسي: «له مصنفات كثيرة في الكلام على مذهب الإمامية»[٧]. وكثرة

---

(١) بحر العلوم، محمد مهدي، رجال السيد بحر العلوم، تح: محمد صادق بحر العلوم ط ١، بيروت، الزهراء، ١٩٦٦، ج ٣، ص ٢٢٩.
(٢) الشيخ الطوسي، ص ٣٦٦.
(٣) م.ن، ص ٣٦٧.
(٤) م.ن، ص ٣٦٦.
(٥) م.ن، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.
(٦) م.ن، ص ٣٦٧.
(٧) لسان الميزان، ج ١، ص ١٣٥.

مؤلفاته في هذا العلم تدلنا على طول باعه فيه، وتمرسه وتمكنه منه. إلى هذا، فلا بد من ملاحظة شيء هام في عصر الطوسي، وهو الأهمية الكبيرة التي كان يحظى بها علم الكلام في ذلك الحين، إذ «إن هذا العلم في تلك الأعصار، قد كانت له الرتبة الأولى بالنسبة إلى باقي العلوم، حتى الفقه والحديث. فكان إمام الشيعة ورئيسهم المقدم على غيره، هو العالم المتكلم دون العالم الفقيه، كما هو المعتاد في الأزمنة المتأخرة»[1]. وانطلاقاً من ذلك، يمكننا الوقوف على أهمية الطوسي الكلامية خصوصاً وأنه قد تسنم زعامة الطائفة وإمامتها، فقد لقب بشيخ الطائفة، أضف إلى منحه كرسي الكلام من قبل الخليفة العباسي القائم بأمر الله (٤٢٢ ـ ٤٦٧ هـ)، وقد «كان هذا الكرسي لا يعطى إلا للقليلين من كبار العلماء، ولرئيس علماء الوقت»[2]. ولكن المظفر يذهب إلى أن هذا الكرسي لم يعطَ لأحدٍ على الإطلاق إلا للشيخ الطوسي، يقول: «وقد تتبعت كثيراً فلم أعثر على أحد من العلماء قد أعطي له هذا الامتياز، لا من علماء السنة ولا من علماء الشيعة ولا من السابقين عليه ولا من المتأخرين عنه. وهذا حقاً مما يلفت النظر. ولذلك عمد أعداؤه عندما أحرقوا داره وكتبه إلى أن يحرقوا هذا الكرسي أيضاً انتقاماً منه»[3].

إلى هذا، فإنه يظهر من مطاوي التاريخ أن الطوسي وأستاذيه المفيد والمرتضى «كانوا قبل كل شيء مراجع للناس في علم الكلام، ودفع شبهات المخالفين. . . ويدل على هذا الأمر، تلك الرسائل المتعددة التي نجدها في قائمة تصانيف تلك الطبقة من العلماء، التي هي أجوبة مسائل وردت إليهم من البلاد البعيدة. وكذلك الكتب التي ألفوها رداً على مخالفيهم، وتفنيداً لآرائهم: حيث إن أكثرها المسائل الكلامية»[4]. وتدليلاً على الأهمية العقائدية والكلامية التي

(١) الرسائل العشر، ص ١٧.
(٢) الشيخ الطوسي، ص ٧٥.
(٣) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، مجلة النجف، عدد ٤، ص ٣.
(٤) الرسائل العشر، ص ١٧.

كانت يوليها الطوسي عنايته واهتمامه، والتي كانت الشاغل لتفكيره، أن السبب والباعث الأول له على تأليف كتابه الحديثي «التهذيب» ـ والذي يعد أحد الكتب الحديثية الأربع عند الشيعة ـ هو باعث كلامي، يقول المظفر: «فليست الغاية الأولى من تأليفه ـ إذن ـ هي جمع الأدلة الفقهية أو الأحاديث كسائر كتب الحديث، بل الغاية الأولى غاية كلامية هي الدفاع عن العقيدة، والجواب عن الشبهة التي طرأت على أحاديث أهل البيت من جهة اختلافها الذي سبب طعن المخالفين على الإمامية»[١].

ويتابع المظفر في محل آخر قوله: «والحق أن الشيخ أول باحث نقد الأحاديث، وحاول الجمع بين مختلفاتها ومتعارضاتها لتلك الغاية الكلامية التي أشرنا إليها، فلذلك بذل جهداً عظيماً في هذه الناحية لم يسبق إليها سابق، وبرع فيها براعة قد لا تتأتى لمثله»[٢].

ومما تقدم، يتبين لنا موقع الطوسي الكلامي، وجدارته في هذا الفن، مما دفع الحلي (٦٤٨ ـ ٧٢٦هـ) بأن يقول عنه: بأنه «هو المهذب للعقائد في الأصول والفروع»[٣]. حيث كان له تأثير كبير في تقدم علم الكلام الشيعي كما يقول دونلدسن[٤]. ومن هنا، يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى اعتبار «الشيخ الطوسي أكبر منظري الإمامية على الإطلاق»[٥].

وأخيراً، سأختم الكلام عن موقع الطوسي العلمي بما أدلى به المظفر بقوله: «ومما يُلفت النظر عن مقامه العلمي أن كل من جاء بعده من العلماء إلى

---

(١) المظفر، الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، مجلة النجف، ١٩٥٨، عدد ٥، ص ٣.

(٢) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، مجلة النجف، ١٩٥٨، العددان: ٦ و٧، ص٤.

(٣) رجال العلامة الحلي، ص ١٤٨.

(٤) عطية، جورج، شيخ طوسي وخاروشناسان، ضمن المؤتمر الألفي للشيخ الطوسي، مج ١، ج ١، ص ٢٦٣.

(٥) السيد، دراسة عن عصر الماوردي ضمن كتاب قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص ٤٤.

مدة قرن، كاد أن يكون مقلداً له في آرائه، لا يتخطى قوله ولا يحيد عن رأيه، حتى كان يخشى أن ينسد باب الاجتهاد عند الإمامية، بل هو إلى يومنا، له من التقدير في نفوس العلماء ما يصعب معه تخطي رأيه ونقده»[١].

---

(١) الشيخ محمد بن الحسن الطوسي، ضمن مجلة النجف، العدد ٤، ص ٣. قا: الفضلي، الشيخ الطوسي، ضمن: موسوعة النجف الأشرف، ج ١٠، ص ١٨٧.



الفصل الثاني

نظرية الألوهية
عند الشيخ أبي جعفر الطوسي



اعتبر الطوسي أنه يلزم المكلف الذي وصل إلى مرحلة الكمال ـ من البلوغ والعقل ـ أمران: علمٌ وعمل. والأول يحتل الجانب العقيدي النظري من الرسالة، وأما الثاني فتابع ومبني على الأول، فهو منه كالفرع من الأصل.

وما يلزم العلم به أمران: التوحيد والعدل. وأما العلم بوحدانيته تعالى فيحتاج لمعرفة خمسة أشياء:

الأول: معرفة ما يتوصل به إلى معرفته تعالى.

الثاني: إثباته ومعرفة صفاته.

الثالث: معرفة كيفية اتصافه واستحقاقه لتلك الصفات.

الرابع: معرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز.

الخامس: معرفة كونه واحداً أحداً لا ثاني له في القدم.

وأما العلم بعدله، فلا يتم إلا بعد العلم بكون جميع أفعاله حكمة وصواب، وأنه لا يخالطها قبيح، ولا إخلال بواجب.

ويتفرع مما تقدم وجوب معرفة أشياء خمسة:

أحدها: معرفة حسن التكييف وبيان شروطه وما يتعلق به.

الثاني: معرفة النبوة وشروطها.

الثالث: معرفة الوعد والوعيد وما يتعلق بهما.

الرابع: معرفة الإمامة وشروطها.

الخامس: معرفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[1].

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص٢٤.

إلى هذا وقبل الخوض في المباحث العقيدية عند الطوسي، لا بد لنا من الوقوف على ذكر ما يتوصل به إلى المعرفة العقيدية الأصولية. فهل يتم ذلك عن طريق الفكر والنظر أم عن طريقي السمع والوحي أم عبر طرق أخرى؟.

وقبل الوقوف على رأي الطوسي في المقام، سنتعرض لرأي المتكلمين من أصحاب الأئمة عليهم السلام وخصوصاً الإمام جعفر الصادق عليه السلام، مروراً بالحقبة النوبختية ومن ثم الشيخ الصدوق وأساتذة الطوسي من المفيد والمرتضى وانتهاءً بتلميذه أبي الصلاح الحلبي، ونصل بعد ذلك إلى معرفة رأي الطوسي وتحديد اتجاهه من المعرفة الاعتقادية من جهة وقوفنا على انتسابه إلى أيٍّ من المدرستين: الحديثية أم الكلامية، وذلك كلُّه رهنٌ بنوعية استدلالاته وكيفية سوقه للأدلة والبراهين لإثبات رأيه الاعتقادي.

ذهب محمد بن علي بن النعمان الملقب بمؤمن الطاق ـ حسبما ينسبه إليه الأشعري في مقالاته ـ إلى أن معرفة الله تعالى اضطرارية، وبالتالي فإنه تعالى يمكنه منعها عن بعض خلقه، ونسب الأشعري ذلك أيضاً إلى أبي مالك الحضرمي. وأما متكلم الشيعة الأكبر من القدماء ـ هشام بن الحكم ـ فإنه وإن اعتبر أن المعرفة اضطرارية تنشأ بمقتضى ما توجبه الخلقة، إلا أنه خالف من ذكرناه باعتباره أن هذه المعرفة لا تحصل إلا بعد النظر والاستدلال، تماماً كالأسباب التوليدية التي توجد بوجود المسبب قهرياً من دون قصد العبد فيها وإن كان له صنع في نفس الأسباب[1]. إلى هذا فقد نقل الشهرستاني في ملله عن هشام بن سالم الجواليقي ومؤمن الطاق «أنهما أمسكا عن الكلام في الله، ورويا عمن يوجبان تصديقه أنه سئل عن قول الله: ﴿**وأن إلى ربك المنتهى**﴾. قال: إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا، فأمسكا عن القول في الله والتفكر فيه حتى

(١) انظر: الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ط٢، د. م، فرتز شنايز، ١٩٦٣، ص٥١، ٥٢، كذلك انظر: نعمة، عبد الله، هشام بن الحكم، ط٢، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٩٨٥، ص١٦٦.

ماتا»[1]، وإلى ذلك، فإننا نجد بعض متكلمي الشيعة من النوبختيين ـ وهو الحسن بن موسى النوبختي ـ قد ذهب إلى أن معرفته تعالى تجوز أن تكون كسباً، ويجوز أن تكون اضطراراً[2].

وخالفه في ذلك إبراهيم بن نوبخت في كتابه «الياقوت» حيث اعتبر أن لا طريق إلى الشكر الواجب للمنعم إلا النظر الواجب عقلاً لا سمعاً[3]. وهذا مما لا يوافق عليه الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت ٣٨١ هـ) ـ المعروف بالشيخ الصدوق ـ إذ يعتبر أن «الجدل في الله تعالى منهي عنه لأنه يؤدي إلى ما لا يليق به. . . والجدل في جميع أمور الدين منهي عنه»[4] ويورد في كتابه التوحيد الكثير من الأحاديث الناهية عن الكلام والجدل والمراء في الله تعالى[5]. إلى هذا، فإننا نجد تلميذ الصدوق وأستاذ الطوسي ـ الشيخ المفيد (٣٣٦ هـ أو ٣٣٨ هـ ـ ٤١٣ هـ) ـ يرى أن معرفة الله تعالى كسبية وليست اضطرارية، يقول: «إن المعرفة بالله تعالى اكتساب، وكذلك المعرفة بأنبيائه عليهم السلام وكل غائب، وإنه لا يجوز الاضطرار إلى معرفة شيء عما ذكرناه»[6]

---

(١) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ط ١، د.م، السرور، ١٩٨٤، ج١، ص ٣١٤ ـ ٣١٥.

(٢) مقالات الإسلاميين، ص ٥٢

(٣) ابن نوبخت، أبو إسحاق ابراهيم، الياقوت في علم الكلام، تح: علي أكبر ضيائي، ط ١، ايران، اسماعيليان، ١٤١٣ هـ، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٤) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الاعتقادات ضمن مصنفات الشيخ المفيد، تح: عصام عبد السعيد، ط ١، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ، ج ٥، ص ٤٢. كذلك قارن: الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، المقنع والهداية، ط ١، بيروت، المحجة البيضاء، ١٩٩٣، ص ٢٤٨.

(٥) الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، التوحيد، ط ٥، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦ هـ، ص ٤٥٤ ـ ٤٦١.

(٦) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات ضمن مصنفات الشيخ المفيد، تح: ابراهيم الأنصاري ط ١، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣، ج ٨، ص ٦١. كذلك قارن: المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، النكت في مقدمات الأصول، =

وهذا ما عليه أيضاً المرتضى في رسائله[1]، وتبعه في ذلك تلميذ الطوسي ـ أبو الصلاح الحلبي ـ حيث رأى وجوب النظر لكونه تحرزاً من الضرر، وبالتالي فإن التقليد عنده باطل لأنه لا يرفع الخوف ولا يقتضي سكون النفس لجواز كون ما تركه حقاً وما اتبعه باطلاً[2].

وأما شيخنا الطوسي فقد اعتبر أن معرفته تعالى منحصرة بالنظر لأن معرفتنا بالأشياء لا تخلو عن طرق أربع[3]:

الضرورة أو الإدراك أو الأخبار أو النظر فإذا بطل كون معرفته تعالى بأحد الوجوه الثلاثة الأول ثبت كونها حينئذٍ بالنظر إذ لا طريق خامس في المقام.

وشرع الطوسي في إبطال كون معرفة الله تعالى ضرورية معتبراً أن العلم الضروري بالشيء هو كونه مركوزاً في العقول، بحيث لا يختلف العقلاء فيه، كعلمنا بأن الاثنين أكثر من الواحد، وغيرها من الأمور البديهية. وهذا الطريق لا تحصل به معرفة الله تعالى وذلك لعلمنا باختلاف العقلاء فيه.

ويتساءل الطوسي: كيف تكون معرفته تعالى ضرورية وليس الإدراك طريقاً لها؟. إلى هذا، فقد خصص الطوسي قسماً كبيراً من تفسيره «التبيان» للرد على من اعتقد أن معرفة الله تعالى غير مكتسبة، بل هي ضرورية أو موروثة، وبالتالي فقد أبطل اعتقادهم هذا بحجج وأدلة عقلية وبراهين منطقية[4].

= ضمن مصنفات الشيخ المفيد، تح: محمد رضا الحسيني الجلالي، ط ١، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ، ج ٣، ص ٢٠.

(١) المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، مجموعة الأولى، د. ط، قم، الخيام، ١٤٠٥ هـ، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٢) الحلبي، أبو الصلاح تقي الدين، تقريب المعارف في الكلام د. ط، د. م، د. د، ١٤٠٤ هـ، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٣) الاقتصاد، ص ٢٥ ـ ٢٦. قا: الطوسي، محمد بن الحسن، تمهيد الأصول في علم الكلام، ص ٣ ـ ٤.

(٤) الشيخ الطوسي، ص ٢٨٣. كذلك انظر ردَّ الطوسي في كتابه «التبيان» على مذهب القائلين =

وأما الإدراك، فإنه تعالى ليس بمدرَك بشيء من حواسنا، لأن العلم بالأشياء من وجهة الإدراك لا يكون إلا عبر الحواس كالعلم بالمشاهدات وغيرها، فلو كان تعالى مدركاً لعرفناه مع صحة حواسنا وارتفاع الموانع.

وأما الأخبار كعلمنا بالأحداث والوقائع والبلدان، وهذا كذلك لا يمكن أن يكون طريقاً لمعرفته تعالى، لأن الخبر يستند إلى المشاهدة والإدراك، وقد تبين أنه تعالى ليس بمدرك، والخبر ما لم يستند إلى ادراك لا يوجب علماً.

إلى ذلك، فإن الطوسي لا يجوّز المعرفة عبر السمع أو التقليد. أما السمع فلابتناء المعرفة بالسمع على معرفته تعالى وتوحيده وعدله، فكيف يُعلم الأصل بالفرع. وأما التقليد فلقبحه، من جهة أن المكلف قد يكون مقدماً على اعتقاد يكون جهلاً وضلالاً وهذا قبيح. وكذلك ليس تقليد المحق حينئذٍ أولى من تقليد المبطل، لأنه وقبل النظر لا يعلم المحق منهما من المبطل، وكل ذلك باطل[1].

ومما تقدم، يتبين لنا أن المنهج الكلامي عند الطوسي هو المنهج المتبع عند جمهور الشيعة من المتكلمين وهو المنهج القائل: بأن أصول الدين ومسائل العقيدة، لا بد أن يتوصل الإنسان إليها بنفسه عبر العقل والنظر، وإن استرشد للوصول إلى ذلك بالكتاب الكريم وأحاديث أهل البيت عليهم السلام، وأما أن يتقيد في ذلك بالنصوص فقط ولا يتعداها إلى الرؤية العقلية والأدلة النظرية فهذا مرفوض.

= بأن معرفة الله ضرورية على البشر من خلال تفسيره للآية ٢٥ من سورة الروم، كذلك الآية ٧١ من سورة القصص. التبيان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٢٤٣ و ص ١٧٢ على التوالي. كذلك قارن: تفسيره للآية ٣٩ من سورة الدخان، م. ن، ج ٩، ص ٢٣٧.

(١) تمهيد الأصول، ص ٤. قا: الاقتصاد، ص ٢٦ ـ ٢٨ وص ٣٣. قا: التبيان في تفسير القرآن، ج ٤، آية ٨١ و ٨٣ من سورة الأنعام ص ١٨٩، وكذلك ج ١٠، آية ٢٢ سورة الملك، ص ٦٩ وكذلك، ج ٩، آية ٢٣، سورة الزخرف، ص١٩٢. قا: المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية ضمن مصنفات الشيخ المفيد، تح: حسين دركاهي، ط ١، قم، مطبعة مهر، ١٤١٣ هـ، ج ٦، ص ٧٣. كذلك قارن ما ذهب إليه المرتضى من وجوب النظر في الاعتقاديات وفساد التقليد فيها بل الحكم بكفر المقلّد: المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الثانية، ص٣١٦ ـ ٣١٧.

وهذا ما سنلاحظه من كلام الطوسي حول وجوب النظر والمعرفة. وهذا المنهج الكلامي عند الطوسي يختلف عن المنهج المتبع عند أهل الحديث والذي يعتمد في معرفة أصول الدين على النصوص الواردة (في الكتاب والسنة وما ورد من تفسير لها عن أهل البيت عليهم السلام).

وأبرز ممثل لهذا الاتجاه الحديثي هو الشيخ محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المتوفى سنة ٣٨١ هـ. والمعروف بالشيخ الصدوق[١].

ومن هنا فإن الفرق بين المدرسة الحديثية والمدرسة الكلامية الإمامية تكمن «في نوعية الاستدلال وكيفية سوق الدليل والبرهنة على الرأي الاعتقادي»[٢].

وجوب النظر والمعرفة:

إلى ما تقدم، وبعد ثبوت النظر طريقاً وحيداً لمعرفته تعالى، فإن ذلك يوصلنا إلى وجوب النظر، وذلك لوجوب معرفته تعالى، وهي منحصرة بالنظر. ومن هنا، فإن النظر أول فعل واجب عن المكلف لا يخلو منه مع كمال عقله[٣].

ويستدل الطوسي على وجوب معرفته تعالى بدليل عقلي، وهو كونه تعالى منعماً، فيجب شكره، فتجب معرفته[٤]. ونجد الطوسي في محل آخر يقيم دليلاً آخر على ذلك وحاصله: أنه متى علم العاقل استحقاقه للعقاب والذم على فعل القبيح والاخلال بالواجب، كان ذلك داعياً له لفعل الواجب والامتناع من القبيح.

(١) عبد السيد، عصام، مقدمة كتاب: الصدوق، احمد بن علي بن بابويه، الاعتقادات، ص ٣.
(٢) محمد رضا، الجعفري، الكلام عند الإمامية، مقالة في مجلة «تراثنا» العددان الأول والثاني [٣٠ ـ ٣١]، السنة الثامنة، مؤسسة آل البيت ٣ لإحياء التراث، ١٤١٣ هـ، ص ١٥٩.
(٣) التمهيد، ص ٣ ـ ٤. قا: المرتضى، علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام تح: أحمد الحسيني، د.ط، د.م، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ هـ، ص ١٧٠ ـ ١٧١.
(٤) الرسائل العشر، ص ٩٣.

وكذلك وبالمقابل إذا علم استحقاق الثواب والمدح على فعل الطاعات، كان ذلك داعياً له لفعل الطاعات، والعلم بالثواب والعقاب لا يتم إلا بعد معرفة الله تعالى، فلا بد إذن من معرفته تعالى، لوجوب ما لا يتم اللطف إلا به[1]. إلى ذلك فإننا نجد الطوسي يحاول الذبَّ عما ذهب إليه من وجوب النظر وإعمال الفكر في معرفة الله تعالى وتوحيده وعدله ومعرفة نبيه ﷺ وصحة ما جاء به. فهو يتساءل: كيف يكون ذلك منهياً عنه وغير واجب، والقرآن الكريم تضمن من أوله إلى آخره التنبيه على الأدلة ووجوب النظر، قال تعالى: ﴿**أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء**﴾ [الأعراف، آية ١٨٥] وقال تعالى: ﴿**أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت**﴾ [الغاشية، آية ١٩]. وقال تعالى: ﴿**وفي أنفسكم أفلا تبصرون**﴾ [الذاريات، آية ٢١]. والشيء نفسه من الحث على النظر والفكر لإثبات ومعرفة الله تعالى، نجده في كلام نبيه محمد ﷺ فهو يقول: «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه» وكذلك في كلام الأئمة عليهم السلام، يقول علي عليه السلام: «بصنع الله يستدل عليه، والعقول تعتقد معرفته، وبالنظر تثبت حجته...». وقال الإمام الحسن عليه السلام: «والله، ما يعبد الله إلا من عرفه، فأما من لا يعرفه فإنما يعبده هكذا ضلالاً، وأشار بيده»[2].

والآن فإننا سنتعرض لمبحث الإلهيات عند الطوسي، ناظرين في السبل التي سلكها للوصول إلى تكاملية معرفية في الله تعالى. وعندما نريد البحث في الألوهية، فذلك يعني كلامياً «البحث في موضوع الذات الإلهية، وما يدور في فلكه من مسائل وقضايا ترتبط بعقيدة التوحيد»[3].

---

(١) التمهيد، ص ٥. قا: الذخيرة في علم الكلام، ص ١٧٩.

(٢) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ٢٨ ـ ٣٠.

(٣) الفضلي عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، د. ط، بيروت، التعارف، ١٩٨٨، ص ٥٧ ـ ٥٨.

أ ـ التوحيد الإلهي عند الشيخ الطوسي:

كي نصل إلى المعرفة المتكاملة بالتوحيد لا بد ـ وكما تقدم ـ من النظر في أمور خمسة:

الأمر الأول: معرفة ما يتوصل به من خلال النظر فيه إلى معرفة الله تعالى. وهنا يعتبر الطوسي أن أول العلم بالله تعالى هو أن نعلم بأن للأجسام محدثاً، ويكون هذا العلم علم به تعالى على وجه الجملة[1]. وأما كون البحث في حدوث الأجسام وليس في حدوث غيرها ـ مما لا يدخل تحت مقدور المخلوقين ـ كالأعراض، فهذا راجع إلى أن الكلام في حدوث الأجسام أظهر، لكون وجودها معلوماً ضرورة، وإنما تحتاج إلى الكلام في حدوثها وحسب لإثبات أن لها محدثاً، بخلاف الأعراض[2]، فإنه يحتاج أن نتكلم أولاً في إثباتها ثم في حدوثها، وذلك لوقوع الخلاف في وجودها، إذ ذهب البعض إلى نفيها فيمن عرفوا بلقب (نفاة الأعراض).

إضافة إلى أن معرفة الله تعالى عن طريق حدوث الأعراض يطول، لاستلزامه البحث في حدوث الأجسام، لجواز أن تكون الأجسام قديمة، فلا يُعلم حينئذٍ أنه تعالى لا يشبهها، فلذلك كان الكلام في حدوث الأجسام أولى[3]. إلى هذا، فإننا نجد هشام بن الحكم (ت ١٩٩ هـ). يعتبر أن الأعراض لا تصلح دلالة على الله سبحانه وتعالى، إذ ما يُستدل به عليه تعالى لا بد أن يكون ضروري الوجود يقول: «الأعراض لا تصلح دلالة على الله تعالى لأن فيها ما يثبت استدلالاً، وما يستدل به على الباري تعالى يجب أن يكون ضروري الوجود»[4].

---

(١) التمهيد، ص ١٩.
(٢) الاقتصاد ص ٤٢، وكذلك التمهيد، ص ٧.
(٣) الملل والنحل، ج ١، ص ٣٠٩.
(٤) قا: المرتضى، علي بن الحسين، جمل العلم والعمل، تح: أحمد الحسيني، ط ١، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٣٨٧ هـ، ص ٢٩.

إلى ما تقدم، فقد اتبع الطوسي طريقين في إثبات حدوث الأجسام:

الأول: إثبات كونها غير قديمة، فيُعلم حينئذٍ أنها محدثة، لأنه لا وساطة بين القدم والحدوث.

الثاني: إثبات كونها غير سابقة على المعاني المحدثة التي توجب الصفات المختلفة للأجسام، من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وغير ذلك، فيعلم حينئذٍ أن حكمها حكم تلك المعاني في الحدوث.

ونحن هنا، وتجنباً للإطالة، سنقصر البحث على بيان الطريق الأول بالتفصيل، مكتفين ـ بالنسبة للطريق الثاني ـ بإيراد النقاط التي أراد الطوسي إثباتها والبرهان عليها، للوصول إلى حدوث الأجسام.

وأما بيان الطريق الأول: فهو أن الأجسام لو كانت قديمة لوجب أن تكون في الأزل في جهة من جهات العالم، لحجمها الموجب لذلك، واقتضاء وجوب كونها من جهة ما، لا يخلو إما أن يكون نفسياً (للنفس) أو لمعنى قديم أو لمعنى محدث أو بالفاعل. ويبرهن الطوسي على فساد هذه الاحتمالات: فأما عدم جواز كون الأجسام في الأزل في جهة للنفس، فلأن كونها في جهة للنفس توجب استحالة انتقالها من جهة إلى أخرى، لأن صفات النفس ذاتية لا يجوز تغيرها وزوالها، ولكن المعلوم بالضرورة صحة انتقالها، فبطل أن يكون كذلك للنفس. وأما عدم جواز كون الأجسام في جهة لمعنى قديم، فلأنها لو كانت كذلك، لوجب أن يبطل ذلك المعنى عند انتقال الجسم، لأن وجود ذلك المعنى في الجسم بعد الانتقال على ما كان عليه قبل الانتقال يوجب كونه في الجهتين وذلك محال، أضف أن الانتقال لا يجوز على المعنى لأنه من صفات الجسم. وأما فساد كونها في جهة لمعنى محدث، فذلك لعدم إيجاب صفة في الأزل. وأما كونها في جهة بالفاعل، فكذلك لا يجوز لأن الفاعل متقدم على فعله، وتقدم فاعله عليها يعني حدوثها لأن القديم لا يمكن أن يتقدم عليه غيره. يقول الطوسي: «ولا يجوز

أن يكون في الأزل في جهةٍ بالفاعل لأن من شأن الفاعل أن يتقدم على فعله، ولو تقدم عليها لكانت محدثه، لأن القديم لا يمكن أن يتقدم عليه غيره. والمعنى المحدث لا يوجب صفة في الأزل. وكونها في الجهة للنفس توجب استحالة انتقالها، لأن صفات النفس لا يجوز تغيرها وزوالها، والمعلوم ضرورة صحة انتقالها، فبطل أن يكون كذلك للنفس. ولا يجوز أن تكون كذلك لمعنى قديم لأنها لو كانت كذلك لوجب إذا انتقل الجسم أن يبطل ذلك المعنى، لأن وجوده فيه على ما كان يوجب كونه في الجهتين وذلك محال، والانتقال لا يجوز على المعنى لأنه من صفات الجسم»[1]. وهكذا إذا بطلت هذه الاحتمالات، ثبت أن الأجسام غير قديمة وبالتالي فهي محدثة إذ لا وساطة بينهما. يقول الطوسي معقباً على كلامه المتقدم: «فبطل جميع الأقسام، وفي بطلان جميعها كونها قديمة وثبوت كونها محدثة لأنه لا واسطة بين الأمرين»[2].

وأما الطريق الثاني التي اتبعها الطوسي لإثبات حدوث الأجسام، فهي تعتمد على بيان وإثبات أربعة أمور، يصل من خلالها إلى القول بحدوث الأجسام.

الأمر الأول: أن في الأجسام معانٍ مغايرة لها، وأن تغيُّر صفات الأجسام من الاجتماع إلى الافتراق ومن الحركة إلى السكون وغير ذلك راجع لوجود معانٍ في هذه الأجسام.

الأمر الثاني: أن تلك المعاني محدثة.

الأمر الثالث: في أن الجسم لا يخلو من هذه المعاني، وذلك لأنه معلوم ضرورة أن الأجسام لا بد أن تكون في جهة، لما لها من حجم وجثة، وكذلك لا تخلو أن تكون مجتمعة أو مفترقة أو متحركة أو ساكنة، ولا يكون الجسم كذلك إلا لمعنى حاصل فيه.

---

(١) الاقتصاد، ص ٤٣.
(٢) م. ن، ص ٤٣ ـ ٤٤.

الأمر الرابع: أن ما لم يسبق المحدث لا بد أن يكون محدثاً، لأن كل ذاتين وجدا في وقت واحد ولم يسبق أحدُهما الآخر، فإن لهما حكماً واحداً وجوداً[1].

وهذا البرهان على حدوث الأجسام تجده عند الصدوق في كتابه التوحيد إذ قال: «إن الأجسام لا تخلو من أن تكون مجتمعة أو مفترقة، ومتحركة أو ساكنة، والاجتماع والافتراق والحركة والسكون محدثة فعلمنا أن الجسم محدَث لحدوث ما لا ينفك منه ولا يتقدمه»[2].

في إثباته تعالى ووحدانيته:

أ ـ في إثبات الصانع: بعد أن ثبت ـ فيما تقدم ـ حدوث الأجسام[3]، فالذي يدل على أن لها محدثاً هو ما ثبت في الشاهد من أن الصنائع ـ كالكتابة والبناء . . . ـ لا بد لها من صانع، ووجوبه لها كان لأجل حدوثها. ومن هنا، وبما أن الأجسام مشاركة لها في الحدوث، وجب أن تكون محتاجةً إلى محدث. والعلم بأن لها محدثاً هو أول العلم به تعالى عند الطوسي، ولكن لا على نحو التفصيل بل على وجه الجملة، وكونه علم به تعالى، لأنه لا يقدر على احداث الجسم سواه تعالى، ولكنه لا يكون علماً منفصلاً إلا بعد أن نعلمه قادراً لذاته[4].

---

(١) الاقتصاد، ص ٤٤ ـ ٤٧. قا: التمهيد، ص ٨ ـ ١٨.

(٢) التوحيد، ص ٣٠٠ كذلك قا: م. ن، ص ٢٩٩.

(٣) يرى معاصر الطوسي وتلميذه محمد بن علي الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ) في رسالته العقائدية «البيان عن جمل اعتقاد أهل الإيمان»: «أن الواجب على المكلف أن يعتقد حدوث العالم بأسره، وأنه لم يكن شيئاً قبل وجوده، ويعتقد أن الله تعالى محدِث جميعه من أجسامه وأعراضه». الكراجكي، محمد بن علي، كنز الفوائد، تح: عبد الله نعمة، ط ١، قم، الذخائر، ١٤١٠ هـ، ج ١، ص ٢٤٠.

(٤) الاقتصاد، ص ٤٩. وكذلك التمهيد، ص ١٩.

ب ـ في وحدانيته تعالى: يذهب الحلي (ت ٧٢٦ هـ) في شرحه على التجريد إلى «أن أكثر العقلاء اتفقوا على أنه تعالى واحد، والدليل على ذلك النقل والعقل»[١].

واعتمد الطوسي على الدليل العقلي لإثبات وحدانيته تعالى، وذلك من خلال نفي وجود قديم ثانٍ معه تعالى. فوجود قديم آخر معه يعني مشاركته إياه في جميع صفاته. كالقادرية والعالمية والموجودية وغيرها، وذلك لأن القدم صفة ذات والاشتراك في الصفة الذاتية يوجب التماثل.

يقول الطوسي: «لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن يكون مشاركاً له في جميع صفاته لمشاركته له في القدم، التي هي صفة ذاته التي باين بها جميع الموجودات، لأن جميع أوصافه من كونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً ومريداً وكارهاً ومدركاً يشاركه غيره من المحدثات، والشيء إنما يخالف غيره بصفته الذاتية، وبها يماثل ما يماثله، كما أن ما شارك السواد في كونه سواداً ويخالف السواد من البياض والحموضة وغيرهما أيضاً بكونه سواداً، فعلم بذلك أن الاشتراك في صفة الذات يوجب التماثل»[٢].

وانطلاقاً مما تقدم، وتأسيساً عليه، يدلل الطوسي على استحالة الشريك القديم للباري معتبراً أن ثبوت الأقدمية لهما توجب فيما توجبه تماثلاً في المقدورية، وهنا فإن مقدورهما يكون إما واحداً وإما متغايراً، فبناءً على الأول فإن وجد الداعي لأحدهما لإيجاد متعلق قدرته وبالمقابل انتفى الداعي بالنسبة للآخر فإن ذلك سيؤدي إلى وجوب وجود الشيء بالنظر لمن توفر لديه الداعي لإيجاده، وإلى وجوب انتفائه بالنظر لمن تحقق الصارف لديه عن ايجاده وهذا محـال. وبناءً على الثـاني فلا يمتنع أن يدعو الداعي أحـدهما إلى إيجاد فعل

(١) الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط ٢، قم، انتشارات شكوري، ١٤١٣ هـ، ص ٣١٦.

(٢) الاقتصاد، ص٧٨، قا: التمهيد، ص٩٠، قا: الرسائل العشر، ص٩٥ وص١٠٥.

ويدعو الآخر إلى ضده، والأمر هنا لا يخرج عن حالات ثلاث:

الأولى: أن يوجد كلا الفعلين، وهذا يؤدي إلى اجتماع الضدين وهو محال.

الثاني: أن لا يوجد الفعلان؛ ويعني ذلك سلب وامتناع الفعل عنهما من دون وجه معقول يكون مانعاً عن الفعل.

الثالث: أن يوجد أحدهما دون الآخر، وهذا يعني امتناع فعل أحدهما لا بوجه منع معقول، وذلك لاقتضاء مقدوريتهما المطلقة واللامتناهية القدرة على ايجاد الفعل. ومن هنا لا معنى لتقديم فعل أحدهما على الآخر من باب كونه أكثر مقدورية منه.

يقول الطوسي حول استحالة تعدد القدماء: «ثم لا يخلو أن يكون مقدورهما واحداً أو متغايراً، فإن كان واحداً جاز أن يدعو أحدهما الداعي إلى إيجاد مقدوره والثاني يصرفه من ايجاده فيؤدي ذلك إلى وجوب وجوده لدعاء من دعاه الداعي إلى إيجاده، ووجوب انتفائه لصارف من صرفه عن ايجاده، وذلك محال. وإن كان مقدورهما متغايراً لم يمتنع أن يدعو أحدهما الداعي إلى إيجاد فعل ويدعو الآخر إلى ضده، ثم لا يخلو أن يوجدا، أو لا يوجدا، أو يوجد أحدهما. فإن وجدا أدى إلى اجتماع الضدين، وذلك محال، وإن لم يوجد أدى إلى ارتفاع الفعل عنهما لا بوجه منع معقول، وإن وقع أحدهما أدى إلى ارتفاع الفعل عن أحدهما لا لمنع معقول، لأنه لا يمكن أن يقال لأحدهما أكثر مقدوراً، لأن كل واحد منهما يجب أن تكون مقدوراته غير متناهية. فإذا ثبت ذلك بطل إثبات قديمين»[1].

إلى ما تقدم، فقد تعرض الطوسي إلى أدلة اخرى لإبطال القول بوجود

---

(١) الاقتصاد، ص٧٨، ٧٩. قا: التمهيد، ص٩١، قا: تقريب المعارف، ص٥٣، قا: النكت في مقدمات الأصول، ص٩٣، قا: جمل العلم والعمل ص٣١.

قديمين، وبالتالي للتدليل على وحدانيته تعالى. ومما أفاده في هذا المجال، أننا نعلم ضرورةً في كل حيَّين أن يريد أحدهما ما لا يريد الآخر، وهذا لا يمكن انطباقه على القديمين المتساويين في جميع صفاتهما. وذلك لأن إرادة كل منهما هي عين ارادة الآخر، ولا اختصاص لهما بأحدهما وذلك لوجودها لا في محل[1].

ومما تقدم، من اثبات وحدانيته تعالى ونفي الشريك عنه. يشرع الطوسي في إبطال قول الثنويه القائلين بالنور والظلمة، وكذلك قول المجوس القائلين بالله والشيطان، والنصارى القائلين بالتثليث[2].

في صفاته تعالى وكيفية إتصافه بها واستحقاقه لها:

تنقسم الصفات الإلهية إلى ذاتية وفعلية، وتنقسم الذاتية بدورها إلى ثبوتية وسلبية. ونعني بالصفة الذاتية تلك التي يكفي في ثبوت تحقق الاتصاف بها ثبوت الذات. والصفات الثبوتية تعني ثبوت كل مقتضيات وجود الكمال له تعالى، كالقدرة والعلم وغيرهما من الصفات. وكذلك تُعرف هذه الصفات بالصفات الجمالية، وذلك لثبوتها وعدم تغيرها، فأحد معاني الجمال أنه صفة قائمة في طبيعة الأشياء ثابتة لا تتغير. ووجه تسميتها بالثبوتية في مقابل قسيمتها الصفات السلبية - التي سيأتي الكلام عنها إن شاء الله تعالى - ولأنها أيضاً وجودية، والثبوت يعني الموجود. وأما صفاته تعالى الفعلية فنعني بها: تلك الصفة التي لا تكفي في ثبوت تحقق الاتصاف بها ثبوت الذات[3].

وأما الفرق بين الصفة الذاتية والصفة الفعلية فهو: أن الصفة الذاتية يستحيل اتصاف الذات الإلهية بنقيضها، وأما الصفة الفعلية - كالخالقية والرازقية والإرادة

---

(١) التمهيد، ص٩١، كذلك أفاد دليلاً آخر حول وحدانيته تعالى في نفس المصدر السابق، ص٩٠، قا: تقريب المعارف، ص٥٥.
(٢) الاقتصاد، ص٧٩، ٨٢، وكذلك: التمهيد، ص٩٢.
(٣) خلاصة علم الكلام، ص٧٣، ٧٤.

والتكلم ـ فيمكن اتصاف الذات الإلهية المقدسة بها في حال وبنقيضها في حال آخر[١].

إلا أن هذا التقسيم للصفات لا نجده عند الطوسي بهذا التصريح، بل يمكننا ـ ومن خلال عرضه لصفاته تعالى ـ أن نقسمها عنده إلى قسمين:

أ ـ الصفات التي يصح أن يتصف بها تعالى، مع غض النظر عن كيفية اتصافه بها واستحقاقه لها أي سواء كانت صفات ذاتية ـ أي ثابتة للذات، أو بتعبير آخر عين الذات والنفس كالعلم والقدرة مثلاً ـ أو لم تكن كذلك بأن لم تكن ثابتة له تعالى فيما لم يزل ككونه متكلماً ومريداً مثلا.

ب ـ الصفات السلبية الجلالية التي لا يجوز أن تتصف بها الذات الإلهية المقدسة. إلى هذا، فالصفات الواجبة له تعالى فيما لم يزل فوجوبها يغني عن معنى يوجبها، لأن نفس وجوبها يغني عن علة لايجابها[٢]. ويستدل الطوسي على ذلك بقوله: «يدل على ذلك أن الصفة الموجبة عن العلة تستغني بوجوبها عن علة ثانية، ولا وجه لذلك إلا وجوبها، فيجب أن يكون ذلك حكم كل صفة واجبة»[٣].

وهذه الصفات الواجبة للذات فإما أن يكون حصولها راجعاً إلى الذات نفسها بلا وساطة صفة أخرى للذات كاتصافه بالقدم والقدرة والعلم، وإما يكون رجوعها للنفس والذات بوساطة صفة تستند إلى النفس الإلهية[٤] مثل كونه حياً

---

(١) خلاصة علم الكلام، ص١٢١، قا: تصحيح اعتقادات الإمامية ص٤١. قا: كنز الفوائد، ج١، ص٧٧، ٧٨.

قا: Tritton, A.S. Muslim Theology, London, 1947.

قا: Macdonald, A.H. "Philosophical Implications of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory", London 1900.

(٢) التمهيد، ص ٦٦.

(٣) م. ن، ص ٦٦.

(٤) م. ن، ص ٦٦.

موجوداً الذي يستند إلى كونه قادراً عالماً إذ إن كونه قادراً عالماً يقتضي كونه حياً موجوداً[1].

أما الصفات التي يصح اتصافه بها ـ تعالى ـ اضافة إلى وحدانيته وعدله ـ فهي:

أ ـ أنه يجب أن يكون قادراً مختاراً:

وابتدأ الطوسي بالكلام عن القدرة من بين صفاته تعالى، معللاً ذلك بأنه لا يمكننا أن نتكلم عن شيء من صفاته تعالى إلا بعد أن نثبت كونه قادراً، وذلك لأن الطريق إلى إثباته هي أفعاله، والفعل أول درجة تدل على كونه قادراً[2].

ويحاول الطوسي إقامة البرهان لإثبات قدرته تعالى، فكونه قادراً يعني كونه فاعلاً فإذا ثبت منه الفعل دلَّ ذلك على أنه قادر، ذلك أن الفعل لا يصح صدوره إلا عن قادر، إذ هناك فرق بين من يصح منه الفعل وبين من يتعذر عليه ذلك، مما يعني أن من صح منه الفعل لا بد أن يكون مختصاً بأمر ليس عليه من تعذر عليه ذلك، وإلا تساويا في الصحة أو التعذر وهذا معلوم البطلان. يقول الطوسي: «إنه يجب أن يكون قادراً، لأن الفعل لا يصح أن يصدر إلا من قادر. ألا ترى أنا نجد فرقاً بين من يصح منه الفعل وبين من يتعذر عليه ذلك، فلا بد من أن يكون من صح منه الفعل مختصاً بأمر ليس عليه من تعذر عليه ذلك، وإلا تساويا في الصحة أو التعذر وقد علمنا خلافه وأهل اللغة من اختص بهذه المفارقة يسمونه قادراً، فأثبتنا المفارقة بمقتضى العقل، والتسمية لأجل اللغة. فإذا كان صانع العالم صح منه الفعل وجب أن يكون قادراً»[3].

---

(1) التمهيد، ص ٥٨.
(2) التمهيد، ص ٢٤.
(3) الاقتصاد، ص٥٣. قا: التمهيد، ص ٢٤. قا: الرسائل العشر، ص ٩٤، وص ١٠٤. قا: تفسيره للآية(٢) من سورة الجاثية: التبيان في تفسير القرآن، ج٩، ص٢٤٧. قا: جمل العلم والعمل، ص٢٩، قا: النكت في مقدمات الأصول، ص١٣٣، قا: التوحيد، ص١٣٤. =

وبعد إثباته لقدرته تعالى لصدور الفعل منه، هنا يُطرح التساؤل التالي: هل صدور الفعل منه تعالى كان على وجه الاختيار أم الإيجاب؟ إذ لا يخلو الأمر من أحدهما.

وهنا يجيب الطوسي عن هذا التساؤل محاولاً إثبات أن ذلك يتم بالاختيار عبر ابطال كونه بالإيجاب. فهو إن كان موجباً، فهنا إما أن يكون علة أو سبباً، وكلاهما باطل، وذلك لعدم خلوهما حينئذٍ من أن يكونا قديمين أو محدثين. فلو كانا محدثين لاحتاجا إلى علة أو سبب آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية وهذا هو التسلسل الباطل. وإن كانا قديمين، وبما أن العلة توجب معلولها في الحال، والسبب يوجد المسبب إما في الحال أو الثاني، فيجب حينئذٍ أن يكون العالم الصادر عنهما قديماً، وقد ثبت ـ فيما تقدم ـ حدوثه، فبطل بذلك كون صانع العالم موجباً، ولم يبق إلا أن يكون مختاراً له صفة القادرين[1].

إلى ما تقدم، فإن الطوسي، وعند اثباته لكل صفة من صفاته تعالى ينتقل للكلام عن كيفية استحقاقه تعالى لتلك الصفات فهنا وبعد أن أثبت كونه تعالى قادراً مختاراً، يحاول الطوسي معرفة كيفية استحقاقه تعالى لتلك الصفة، وهنا يرى الطوسي أنه يجب أن يكون تعالى قادراً فيما لم يزل، وكذلك يجب أن تكون قدرته لنفسه[2].

وقبل التعرض لدليله وبرهانه على ذلك، نجد الطوسي يخالف رأي بعض قدامى متكلمي الشيعة بما يتعلق بصفاته تعالى ومنها القدرة، حيث إننا نلاحظ بعض الآراء اللافتة لهم عن صفاته تعالى والتي خالفوا فيها عقائد المتأخرين، ومن هؤلاء هشام بن الحكم، حيث يقول في قدرته تعالى وسمعه وبصره وحياته وإرادته: «إنها لا قديمة ولا محدثة، لأن الصفة لا توصف، وقال فيها إنها لا هي

---

(١) الاقتصاد، ص٥٣، ٥٤، قا: التمهيد، ص٢٦، قا: الرسائل العشر، ص١٠٤.

(٢) م. ن. ص٦١، ٦٢.

هو ولا غيره»[1]. ولكن الأشعري في مقالاته قال بوقوع الخلاف فيما نسب إلى هشام بن الحكم، فمن الناس من يحكي عنه أنه كان يزعم أن الباري لم يزل حياً قادراً ومنهم من ينكر أن يكون قال ذلك[2]. وهنا، فقد أيد الشهرستاني القول الثاني الذي نقله الأشعري في هشام، فقال: «وليس قوله في القدرة والحياة كقوله في العلم، لأنه يقول بحدوثهما»[3].

ومن هؤلاء المتكلمين القدامى الفقيه والمتكلم الشيعي زرارة بن أعين، فقد نُسب إليه قوله: «بأن الله عز وجل لم يكن حياً ولا قادراً ولا سميعاً ولا بصيراً ولا عالماً ولا مريداً حتى خلق لنفسه حياة وقدرة وعلماً، وإرادة وسمعاً وبصراً فصار بعد أن خلق لنفسه هذه الصفات حياً قادراً عالماً مريداً سميعاً بصيراً»[4]. ولكن هناك من الباحثين من يتأمل ويشكك في نسبة هذه الآراء والأقاويل إليهم، ويرى فيها أنها من المختلقات الواضحة التي لا يمكن الاعتماد عليها بمجردها، وذلك لأنها نُقلتِ عنهم بوساطة خصومهم من المعتزلة كالنظام والجاحظ وغيرهما. أضف إلى ذلك، أن ما نسب إليهم من أمثال ما نسب إلى زرارة من أن الخالق لم يكن حياً ولا قادراً بحيث يصير من غير المعقول حين ذاك أن يخلق شيئاً فضلاً عن أن يخلق تلك الصفات، وبما أن الرجل لم يكن بهذه المثابة من السخافة الفكرية لذا فقد أوجبت هذه النسبة إليهم شكاً عند بعض العلماء والباحثين أمثال المفيد من القدماء وعبد الله نعمة من المعاصرين[5].

دليل الطوسي على كونه تعالى قادراً في الأزل:

وأما أنه قادر في الأزل، فلأنه لو تجددت قدرته بعد أن لم تكن كذلك،

---

(1) البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ط٣، بيروت، الآفاق الجديدة، ١٩٧٨، ص٤٩.
(2) مقالات الإسلاميين، ص٣٨.
(3) الملل والنحل، ج١ ص٣٠٩.
(4) الفرق بين الفرق، ص٥٢، قا: الملل والنحل، ج١، ص٣١٢. قا: مقالات الإسلاميين، ص٣٦.
(5) هشام بن الحكم، ص١٤٩، كذلك أوائل المقالات، ١٤٩.

وجب أن يكون قادراً بقدره، وهذا يعني وجوب أن تكون تلك القدرة محدثة، لأنها لو كانت قديمة لوجب كونه تعالى قادراً في الأزل، وكون قدرته محدثه يعني وجوب أن تكون من فعله، فكل محدث لا بد له من محدث، وكونها من فعله تعالى يعني كونه قادراً قبل ايجادها، إذ الفعل لا يصدر إلا من قادر. ومن هنا، وبناء على هذا المذهب يتوقف كونه قادراً على وجود القدرة، وكذلك يتوقف وجود القدرة على كونه قادراً، وهذا عين الدور المحال[1].

وأما أنه قادر لنفسه، ذلك أنه إذا ثبت كونه قادراً في الأزل، وجب أن يكون قادراً لنفسه، لأنه لا يصح إسناد قدرته إلى الفاعل، والقدرة المحدثة، لأن توقفها على الفاعل مشروط بتقدم الفاعل عليها، وذلك لا يصح في الحاصل في الأزل، وكذلك القدرة المحدثة لا توجب صفة في الأزل، لأن معلول العلة لا يتقدمها.

ولا يجوز أن يكون تعالى قادراً بقدرة قديمة، وإلا لكانت تلك القدرة مماثلة ومشاركة له في جميع صفاته، وهو تعالى مشارك للقدرة في جميع صفاتها لاشتراكهما في القدم الذي هو صفة النفس، والاشتراك في صفة النفس يحتم التماثل، ألا ترى أن من شارك الجوهر في جوهريته كان جوهراً، والسواد في سواده كان أسوداً. وهكذا أثبت الطوسي أنه تعالى قادر لنفسه وفي الأزل[2].

وبعد ذلك، ينتقل الطوسي إلى بحث آخر حول صفاته تعالى وهو أنه: هل يصح أن يخرج تعالى عن صفاته النفسية أم لا؟

---

(١) الاقتصاد، ص٦١، ٦٢. قا: التمهيد ص ٦٠، قا: التوحيد، ص ٢٢٣، قا: الاعتقادات، ص ٢٧، قا: جمل العلم والعمل، ص٣٠.

(٢) الاقتصاد، ص٦٢، ٦٣، كذلك: التمهيد، ص٦٦، ٧١ حيث يقدم الطوسي براهين عدة حول استحقاقه تعالى صفاته الذاتية الأزلية لنفسه أو لما هو عليه لنفسه، قا: التوحيد، ص٢٢٣. قا: أوائل المقالات، ص٥٢، قا: جمل العلم والعمل، ص٣٠، قا: كنز الفوائد، ج١، ص٧٤.

وهنا يرى الطوسي عدم جواز ذلك، معللاً بأن صفة النفس بها تكون الذات معلومة، فلو خرج تعالى عنها لخرج عن كونه معلوماً. يقول الطوسي: «لم يجز خروجه عنها (أي الصفات النفسية) لأنه لو خرج عنها لخرج عن كونه معلوماً، لأن قد بيّنا أن صفة النفس هي التي تدخل بها الذات في كونها معلومة»[1] وهذا دليل عام عنده ينسحب وينطبق على كل الصفات النفسية لله تعالى.. وإلى ما تقدم، يفسر الطوسي عدم جواز خروجه تعالى عن صفاته النفسية وذلك على كلا المذهبين في كيفية استحقاقه تعالى لصفاته الذاتية. فبناء على من يذهب إلى أنه تعالى يستحق هذه الصفات لما هو عليه في ذاته، فهنا يستحيل خروج صفاته الذاتية عنه تعالى وذلك لحصول شرطها ألا وهو الوجود الواجب له تعالى على كل حال، ووجوب الوجود له تعالى ثابت لبطلان الضد أو ما يجري مجرى الضد له تعالى، وهكذا، فإذا استحال خروجه عن الوجود ثبت استحالة خروجه عن الصفات الباقية إذ هي مقتضى صفة الذات أي ما عليه الذات وشرطها الوجود وهو حاصل على كل حال. وأما من يذهب إلى أن الصفات يستحقها تعالى لذاته، فإنه يقول إن صفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها على كل حال[2].

وأما بخصوص قدرته تعالى، فيستدل الطوسي بعدم جواز خروجه تعالى عنها لملازمتها عدم قدرة الجواهر المتحيزة على التنقل في الجهات وهذا ما يشهد الوجدان بطلانه.

يقول الطوسي: «لو جاز خروجه عن كونه قادراً، وقد ثبت جواز خروج غيره ايضاً من كونه قادراً، فلو فرضنا ذلك أدى إلى أن تكون الجواهر متحيزةً موجودةً ولا يصح تنقلها في الجهات إذ لا قادر ينقلها»[3].

---

(١) التمهيد، ص٧٢.
(٢) م. ن، ص ٧٢.
(٣) م. ن، ص٧٢ ـ ٧٣.

ب ـ أنه يجب أن يكون عالماً:

يحاول الطوسي إعطاء تعريف عام للعالم فهو: ما يصح منه إحكام ما وصف بالقدرة عليه: إما تحقيقاً وإما تقديراً. وأما تحقيقاً، فهو أن ما يقدر عليه يصح منه إحكامه. وأما تقديراً، فهو أن ما ليس مقدوراً في نفسه أو ما كان مقدوراً لغيره، ولا يقدر عليه لو كان قادراً عليه لصح منه احكامه واتقانه[1]. ويستدل الطوسي على كونه تعالى عالماً، من خلال ما يظهر من إحكام صنعه واتقان فعله[2]، كخلق الإنسان والحيوان والسموات والأرض، وغير ذلك مما فيها من بدائع الحكمة ولطيف الصنعة وعجيب التركيب، فلو لم يكن تعالى عالماً، لما وقع كل ما تقدم على هذا الوجه من الإحكام، ولاختلف في بعض الأحوال، ولما كان ذلك واقعاً على حدٍّ واحد ونظام واحد واتساق واحد، وكل ذلك يدل على أن صانعه عالم.

يقول الطوسي: «وأما الذي يدل على أنه عالم: هو أن الإحكام ظاهر في أفعاله كخلق الإنسان وغيره من الحيوان، لأن ما فيه من بديع الصنعة، ومنافع الأعضاء، وتعديل الأمزجة، وتركيبها على وجه يصح معه أن يكون حياً لا يقدر عليه إلا من هو عالم بما يريد فعله لأنه لو لم يكن عالماً لما وقع على هذا الوجه من الإحكام والنظام ولاختلف في بعض الأحوال ولما كان ذلك واقعاً على حد واحد، ونظام واحد، واتساق واحد، دل على أن صانعه عالم»[3]، إلى ذلك وبما أن الصنائع تحتاج في إحكامها إلى أمر يلزم كمال العقل، وجب أن يكون محكمها

---

(١) التمهيد، ص ٣٢.

(٢) قا: الياقوت، ص٣٨، قا: تقريب المعارف، ص٤١، قا: النكت في مقدمات الأصول، ص٣٣.

(٣) الاقتصاد، ص٥٤، قا: التمهيد، ص٣٤، ٣٥. قا: الرسائل العشر، ص٩٤ وص١٠٤. قا: التوحيد، ص١٣٧، حيث يحاول الصدوق التدليل على تصديق ما أفاده من أدلة عقلية على علمه تعالى من خلال ذكره مجموعة من الروايات عن الأئمة (ع) وطريقته هذه تنجسم مع نزعته الإخبارية. =

من له صفة العالمين دون الظانين والمعتقدين، فالظن والاعتقاد الذي ليس بعلم لا يوجب لزومه لكمال العقل[1].

كيفية استحقاقه تعالى لصفة العالمية:

يحاول الطوسي معرفة كيفية استحقاقه تعالى لتلك الصفة، فهو يرى أن الوجه في كونه تعالى عالماً لنفسه وفي الأزل هو نفسه الوجه في كونه قادراً لنفسه وفي الأزل، فهو تعالى عالم لنفسه وفيما لم يزل، إذ إنه تعالى لو كان عالماً بعلم متجدد لوجب أن يكون عالماً بعلم محدث، إذ لا شرط لكون العالم عالماً يقف عليه، فالمعدوم يصح العلم به كما يصح ذلك في الموجود، فلو لم يصح العلم بالمعدوم، لما صح حينئذٍ إيقاع الفعل محكماً، لأنه إن لم يعلم كيفية إيقاعه قبل إيجاده ما صح منه القصد إليه والمعلوم خلافه. إضافة لذلك، فلو كان عالماً بعلم محدث وجب كون هذا العلم من فعله، لعدم مقدورية غيره على ايجاده على تلك الحال، لأنه يجب أن يكون موجوداً لا في محل حتى يصح اختصاصه به تعالى، وإذا كان ذلك العلم من فعله وجب أن يتقدم أولاً كونه تعالى عالماً، فالعلم لا يقع إلا من عالم، وما تقدم يؤدي إلى توقف كونه عالماً على وجود العلم، وكذلك وجود العلم على كونه عالماً، وهذا واضح البطلان لاستلزامه الدور المحال[2].

وهكذا فقد أثبت الطوسي ـ بما تقدم ـ كونه تعالى عالماً لنفسه[3].

---

(١) الاقتصاد، ص٥٥، ٥٦.

(٢) الاقتصاد، ص ٦٣.

(٣) قا: التمهيد، ص٦٨، ٧٠. قا: جمل العلم والعمل ص ٣٠ قا: كنز الفوائد، ج١، ص٧٤، ٧٥. حيث أفاد (الكراجكي) دليلاً قريباً مما تقدم. قا: تقريب المعارف، ص٤٨، إذ أعطى (أبو الصلاح الحلبي)، دليلاً يشابه مضمون ما أفاده الطوسي وإن كان بأسلوب وطريقة مغايرة.

قا: الياقوت، ص٥٧، حيث استدلال (ابراهيم بن نوبخت) على أزلية علمه تعالى بأنه «لو تجدد له ذلك لقامت به الحوادث واستحال أن يُحدث العلم إلا وهو عالم». وذيل هذا الدليل نجده عند المرتضى مستدلاً به على أزلية علمه تعالى. جمل العلم والعمل، ص٣٠.

إلى ما تقدم وقريباً من هذا النمط الاستدلالي المتقدم عند الطوسي، يرى الصدوق أنه تعالى عالم لنفسه، وإلا فلو كان عالماً بعلم فلا يخلو علمه إما أن يكون حادثاً أو قديماً، فلو كان الأول لكان تعالى قبل حدوثه غير عالم، وهذا من صفات النقص، والمنقوص محدث، ولو كان الثاني وجب أن يكون غيرُ الله تعالى قديماً وهذا كفرٌ بالإجماع عند الصدوق[1].

وكيفما كان، فإن الملفت في المقام، ما نسب إلى هشام بن الحكم من أن الله تعالى محال أن يكون لم يزل عالماً بالأشياء، وإنما يعلمها بعلم بعد أن لم يكن عالماً بها، إذ لو كان لم يزل عالماً بالمعلومات لكانت المعلومات أزلية، لعدم صحة تعلق علمه إلا بمعلوم موجود، وكأنه أحال تعلق العلم بالمعدوم، وكذلك لو كان عالماً بأفعال عباده قبل وقوعها منهم لما صح الامتحان والاختبار، ومن هنا نجد أن مؤدي قول هشام هو حدوث علم الله تعالى، وهذا العلم عنده هو صفة لله، ولكنها ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه، وعلمه تعالى لا يقال عنه قديم أو محدث لأنه صفة والصفة لا توصف[2].

وقد وافق زرارة بن أعين هشاماً في حدوث علمه تعالى وزاد عليه بحدوث سائر صفاته، واعتبر أنه لم يكن قبل خلق هذه الصفات عالماً ولا قادراً[3] وكذلك فقد وافق مؤمن الطاق هشاماً، في أن الله تعالى لا يعلم شيئاً حتى يُقدِّره، وتقديره تعالى هو إرادته[4]. إلا أن المفيد، قد اعتبر أن ما نقله المعتز له عن هشام في مسألة العلم هو تخرص منهم عليه، وغلط ممن قلَّدهم فيه[5].

---

(١) التوحيد، ص٢٢٣.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، ص٣٧، الفرق بين الفرق، ص٤٩، الملل والنحل ج١، ص٣٠٩. وقد نقل ابن نوبخت عن هشام بن الحكم قوله بحدوث علمه تعالى، وذلك خوفاً وفزعاً من تكليف من يُعلم كفره وهو قبيح. الياقوت، ص ٥٨.

(٣) انظر: الملل والنحل، ج١ ص٣١١، ٣١٢. الفرق بين الفرق، ص٥٢.

(٤) انظر: الملل والنحل، ج١، ص٣١٣، مقالات الإسلاميين ص٣٧.

(٥) أوائل المقالات ص٥٥.

ولكن البعض يذهب إلى حلٍّ وسط فيما نُسب لهشام بن الحكم، وهو أن تكون آراؤه هذه في صفاته تعالى قد سبقت إدانته بمذهب الإمام جعفر الصادق عليه السلام[1]

في كونه تعالى عالماً على ما لا يتناهى: ينقل نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢ هـ) دليل المتكلمين حول كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات يقول: و«الباري إما أن يعلم جميع ما يصح أن يعلم، وإما أن لا يعلم شيئاً من ذلك، وإما أن يعلم بعض ذلك دون بعض. وأبطلوا القسم الثالث، بكون الجميع إليه متساوي النسبة من حيث التعلق العلمي وعدمه واستحالة ذلك يرجح بعض الأشياء المتساوية من غير مرجح، فبقي أحد القسمين الأولين. ثم أبطلوا القسم الثاني لوجوب علمه بأفعاله المحكمة، فبقي القسم الأول، وهو أنه تعالى يعلم جميع ما يصح أن يعلم»[2].

وقريباً من هذا الاستدلال، نجد الطوسي يستدل على شمولية علمه تعالى بجميع المعلومات، معللاً ذلك بأنه كما يجب أن يكون تعالى قادراً على كل الأجناس، كذلك يجب أن يكون عالماً بجميع المعلومات، فلا مخصص لبعضها دون البعض الآخر، فيجب أن يكون عالماً على ما لا يتناهي[3].

إلى هذا، وككل صفة نفسية له تعالى، فإن كونه عالماً لا يجوز خروجه عنه. ويستدل الطوسي لذلك، بدليل أن كونه عالماً في جميع الأحوال، هو جواز إحكام جميع الأفعال على الجواهر، فلو فرضنا خروجه عن كونه عالماً، وخروج غيره أيضاً عن ذلك جائزٌ، لأدى هذا إلى عدم صحة ترتب الجواهر على وجه

---

(١) هشام بن الحكم، ص١٤٧.

(٢) الطوسي، محمد بن محمد بن الحسن، مصارع المُصارع، تح: حسن المُعزي، د. ط، قم، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ، ص١١٣.

(٣) الاقتصاد، ص٦٣، التمهيد ص٦١، قا: أوائل المقالات، ص٥٤، ٥٦.

الإحكام وذلك باطل[1].

ج ـ أنه يجب أن يكون تعالى حياً موجوداً:

لأنه إذا ثبت كونه قادراً، وثبت أن العالم أثره والأثر يدل على وجود المؤثر، ثبت كونه تعالى حينئذٍ حياً موجوداً[2]. يقول الطوسي في استدلاله على حياته تعالى: «الله تعالى حي بمعنى أنه يصح أن يقدر ويعلم، بدليل أنه ثبتت له القدرة والعلم، وكل من ثبتا له فهو حي»[3].

ولكن الطوسي في «التمهيد» لا يجوِّز هذا التعريف لمعنى الحي على أنه «من يصح أن يقدر ويعلم» ويعتبر أن الأولى والأسلم أن نُعرِّف الحي بأنه من لا يستحيل أن يكون قادراً عالماً. يقول الطوسي: «الحي هو من لا يستحيل أن يكون قادراً عالماً، لما هو عليه من الصفة وهذا أولى من قول من قال: يصح أن يكون عالماً قادراً، لأنه يوهم صحة ذلك في المستقبل دون أن يكون ذلك واجباً في كل عالم قادر، ولأن القديم تعالى فيما لم يزل عالم قادر ولا يجوز أن يقال إنه يصح أن يكون كذلك، فالأسلم ما قلناه»[4].

وقد يشكل على هذا التعريف للحي بأنه تعريف باللازم، إذ إن تعريف الحي بأنه من لا يستحيل أن يكون قادراً عالماً هو تعريف باللازم، وهكذا تعريف لا يساعد على كشف حقيقة الحياة ولا يوضح مفهومها، وإنما يشير إليها إشارة، وقد يكون مرد ذلك إلى أن مفهوم الحياة مماثل لمفهوم الوجود من حيث إنه أعرف من أن يعرف، فشأنه شأن أكثر المفاهيم التي تدرك بالوجدان إدراكاً فطرياً، وتستحضرها الأذهان، بينما يعجز عن تعريفها البيان[5].

---

(١) التمهيد، ص٧٣.
(٢) قا: جمل العلم والعمل، ص٢٩، قا: النكت في مقدمات الأصول، ص٣٢، ٣٣.
(٣) الرسائل العشر، ص٩٤.
(٤) التمهيد، ص٤١.
(٥) خلاصة علم الكلام، ص٩٣.

إلى ما تقدم، فإن الطوسي يستدل على وجوده تعالى بقوله: «والدليل على أن الله تعالى موجود: لأن العالم أثره، والأثر يدل على وجود المؤثر، فيكون الباري تعالى موجوداً»[1].

هذا، فإن الطوسي يحاول أن يستدل على ثبوت كون الحياة صفةً للكائن بما هو حي وحاصل دليله: أن هاهنا ذاتين، يصح في أحدهما كونها عالمة قادرة، ويستحيل في الأخرى ذلك، فالحي منا يصح منه العلم والقدرة، وهو على ما هو عليه، بينما الجماد يستحيل كونه كذلك وهو على ما هو عليه، وهذا، لا بد أن يكون راجعاً إلى فارق بينهما، ويسمي أهل اللغة من كان على هذه المفارقة بأنه حي[2].

إضافة لما تقدم من دليل على وجوب كونه تعالى حياً موجوداً، يعطي الطوسي دليلاً آخر على ذلك مفاده: أنه يجب أن يكون تعالى موجوداً لأنه ـ من حيث كان قادراً عالماً ـ متعلقٌ بغيره لنفسه، ومن كان كذلك إذا كان لا متعلق له سواه، فإن عدمه يخرجه من التعلق، ونعني بالتعلق اقتضاءَ قادريته مقدوراً، وكذلك عالميته معلوماً. وأما كونه حياً موجوداً فلا تعلق لهاتين الصفتين. وأما اعتبار تعلقه تعالى بغيره لنفسه فذلك لأن ما يتعلق بغيره لا لنفسه، فإن عدمه لا يمنع من تعلقه. واعتبار أن يكون لا متعلق له سواه، فذلك لامتناع أن يكون له تعالى مع عدمه تعلق بأمر آخر. ومما يدل على أن من كان تعلقه بغيره لنفسه يمتنع من ذلك لوجوب أن يكون الواحد منا يقدر على ما لا نهاية له، وذلك لأن القدرة المعدومة لا نهاية لها، وحينئذٍ لوجب أيضاً ألا يتفاضل القادرون، وأن يصح منا أيضاً ممانعة القديم تعالى، وكل ذلك فاسد[3].

إلى هذا، فإننا نجد الطوسي قد اعتمد هنا ـ وكعادته في إثبات صفاته

---

(١) الرسائل العشر، ص١٠٣.
(٢) التمهيد، ص٤١.
(٣) التمهيد، ص٣٦، ٣٧.

تعالى ـ الدليل العقلي في إثبات كونه تعالى حياً موجوداً، وهو في ذلك يخالف استاذه المرتضى الذي يعتمد السمع في كونه تعالى كذلك، ويقول فيهما على اجماع الأمة، وقد اجتمعت على كفر من خالف في ذلك، ولكن هذا لا يعني أن الطوسي ينكر ذلك على أستاذه، بل على العكس من ذلك، فإن الطوسي كان يرى ووفاقاً لأستاذه أن الاعتماد على السمع لإثبات صفاته تعالى لا يفتقر إلا لإثبات كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات، وغنياً غير محتاج[1]، وذلك راجع إلى أن السمع لا يصح اتخاذه دليلاً فيما يقدح الشك فيه في العلم بالسمع، وما لم يكن كذلك يجوز التمسك بالسمع دليلاً عليه. وانطلاقاً من ذلك، فإننا نجد الطوسي يقيم دليلاً سمعياً على استحالة العدم عليه تعالى. يقول الطوسي: «قد دلَّ الدليل على أن الثواب دائم لا ينقطع والفاعل له هو الله تعالى، فلو جاز عليه العدم لأدى إلى انقطاع الثواب وكذلك العقاب في الكفار، وذلك يبطل بما أجمع المسلمون عليه»[2].

ويُعقِّب الطوسي على كلامه هذا بقوله: «وليس لأحد أن يقول إن ما طريقه السمع لا يمكن اعتماده في مثل هذه المسألة، وذلك أن السمع لا يجوز أن يكون دليلاً فيما يقدح الشك فيه في العلم به، والشك في أن القديم تعالى يصح عدمه لا يمنع العلم بصحة السمع، لأن الذي يحتاج إليه السمع العلم بكونه عالماً لنفسه وأنه غني لا يحتاج، وذلك لا تعلق له بهذا، فصح أن يعتمد على السمع في ذلك»[3].

إلى ما تقدم، وبعد ثبوت كونه تعالى حياً موجوداً لا بد من معرفة كيفية استحقاقه لذلك. وهنا يرى الطوسي أنه إذا ثبت كونه تعالى قادراً عالماً في الأزل ثبت كونه حينئذٍ حياً موجوداً في الأزل لما تقدم من أن القادر العالم لا بد أن يكون

(١) التمهيد، ص٤٣.
(٢) م. ن، ص٤٠.
(٣) م. ن. ص٤٠.

حياً موجوداً[1].

وإذا ثبت كونه تعالى حياً موجوداً في الأزل، فإنه كذلك لنفسه أيضاً، إذ بعد ثبوت كون القدم صفة نفس له تعالى أو مقتضى صفة نفس ـ وذلك لأن القدم صفة يقع بها الخلاف والوفاق فيخالف ما يخالفه بها ويوافق ما يوافقه بها ـ وجب أن يكون كل ما شاركه تعالى في القدم من الصفات مستحقاً على وجهٍ وكيفيةٍ واحدة وهو كونها للنفس[2].

وهناك دليل آخر يقيمه الطوسي على كونه تعالى حياً لنفسه، وحاصله امتناع كونه تعالى حياً بحياة، وذلك لتأديته إلى لوازم باطلة من حدوث حياته أو قُدم حياتنا يقول الطوسي: «فأما الحياة فالأمر فيها ظاهر، لأن الحياة كلها متماثلة، لأنها توجب صفات متماثلة، فلو كان حياً بحياة لوجب أن تكون حياته من جنس حياتنا، وكان يؤدي إلى أن تكون حياته محدثه أو حياتنا قديمة، وكلاهما فاسدان»[3].

د ـ أنه يجب أن يكون متصفاً بالإدراك وبكونه سميعاً بصيراً:

فهو مدرك المدركات، سميع بصير. ويدلل الطوسي على ذلك الوجود المقتضي للإدراك مع تحقق شرطه وارتفاع المانع، فالحي الذي لا آفة به حينما توجد المدركات من المرئيات والمسموعات وغيرها وترتفع الموانع وجب أن يكون مدركاً لها.

يقول الطوسي: «ويجب أيضاً أن يكون مدركاً للمدركات، سميعاً بصيراً، لأن الحي الذي لا آفة به متى وجدت المدركات، وارتفعت الموانع واللبس وجب

(١) الاقتصاد، ص٦٤، قا: التمهيد، ص٦١، قا: جمل العلم والعمل، ص٣٠.
(٢) التمهيد، ص٦٨، ٧٠.
(٣) م. ن، ص٧٠، ٧١. قا: جمل العلم والعمل، ص٣٠. قا: أوائل المقالات، ٥٢، قا: كنز الفوائد، ج١ ص٧٤، ٧٥. كذلك قارن ما مرَّ معنا سابقاً مما نُسب لكل من هشام بن الحكم وزرارة بن أعين من القول في حياته تعالى.

أن يكون مدركاً لها ألا ترى أن من كانت حواسه صحيحة، ووجدت المرئيات وارتفعت الموانع واللبس وجب أن يكون رائياً لها، وكذلك إذا وجدت الأصوات، وسمعه صحيح وجب أن يدركها، ويفصل بين حاله وهو مدرك لها وبين ألا يدركها»[١].

إلى هذا، فإن مقتضى صفة الادراك عند الطوسي هو كونه تعالى حيا[٢]، وهذا ما نجده عند أستاذه المرتضى الذي اعتبر أن مقتضى الإدراك فيه تعالى هو كونه حياً، وأما انتفاء الآفات فهي شرط لمن كان حياً بحياة، وليس لمن كان حياً بنفسه كما هو عليه تعالى[٣].

إلى ذلك، فإن الطوسي يفرق بين الحياة والإدراك له تعالى، إذ إن الحياة لا تعني الإدراك، بل هو أمر زائد عليها. ومما يدل على المغايرة بينهما عند الطوسي، أنه تعالى يكون حياً وإن لم يكن مدركاً، فلو كان هو هو لما كان كذلك، أضف إلى ذلك أن كونه مدركاً متجدداً، وكذلك فكون الحي حياً لا يجده ولا يحسه من نفسه إلا بدليل، وأما كونه مدركاً فمما يجده الإنسان من نفسه، وإذا كان الحال كذلك فيستحيل أن يكون أحدهما هو الآخر[٤]. والأمر نفسه من حيث وجود الفارق ينطبق على العلم[٥]، فهو عالم بالمدركات قبل إدراكها وبعد انقضائها، ولا يجد نفسه على هذه الحال من الإدراك ألا ترى أن الإنسان يعلم الصوت بعد تقضيه، ويعلمه أيضاً قبل وجوده، ولا يجد نفسه على ما يجد عليه إذا

---

(١) الاقتصاد، ص٥٦، قا: جمل العلم والعمل، ص٢٩. وقد استدل الطوسي على إدراكه تعالى بدليل نقلي وهو قوله تعالى ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير**﴾. [الأنعام ١٠٣].

(٢) التمهيد، ص ٤٤، و ص ٤٧.

(٣) رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، ص٣٦١، ٣٦٣. قا: الذخيرة، ص ٥٨٥ ـ ٥٨٦ قا: التمهيد، ص ٤٨. قا: التوحيد، ص١٩٨.

(٤) التمهيد، ص٤٥.

(٥) وهذا خلاف ما عليه شيخه المفيد الذي رأى أن إدراكه تعالى ما هو إلا علمه. أوائل المقالات، ص ٥٤.

أدركه، فثبت بذلك أن الإدراك غير العلم والحياة. يقول الطوسي: «وهذا الفرق (بين حاله وهو مدرك للمدركات وحاله في عدم إدراكها) لا يستند إلى كونه حياً، لأنه كان حياً قبل ذلك، ولم يجد نفسه كذلك، ولا إلى كونه عالماً لأنه يكون عالماً بها قبل إدراكها وبعد انقضائها، ولا يجد نفسه على هذه الحال. ألا ترى أن الإنسان يعلم الصوت بعد تقضيه، ويعلمه أيضاً قبل وجوده، ولا يجد نفسه على ما يجد عليه إذا أدركه. وكذلك النائم يدرك الآلام وإن لم يعلمها. فثبت بذلك أن الإدراك غير العلم والحياة»[1].

وأما كيفية استحقاقه تعالى لصفة الإدراك فإنه تعالى لا يتصف بهذه الصفة فيما لم يزل، لأن صفة الادراك تتجدد عند حصول المدركات. يقول الطوسي: «فأما كونه مدركاً، فإنه يتجدد له بعد أن لم يكن إذا وجدت المدركات»[2].

وأما كونه تعالى سميعاً بصيراً، فيستدل الطوسي على ذلك من خلال كونه تعالى حياً لا آفة به، فلو أن كونه سميعاً بصيراً يعنيان صفة زائدة عن كونه حياً لا آفة به، لجاز حينئذٍ أن يكون الإنسان حياً لا آفة به، وبالتالي لا يوصف بأنه سميع بصير. يقول الطوسي: «ويجب أن يكون سميعاً بصيراً، لأنه حي لا آفة به، وفائدة السميع البصير أنه على صفة يجب فيها أن يسمع المسموعات ويبصر المبصرات، وذلك يرجع إلى كونه حياً لا آفة به. وعلى هذا يوصف تعالى بذلك في الأزل، ولو كان له ـ بكونه سميعاً بصيراً ـ صفة زائدة على ما قلنا لجاز أن يكون الواحد منا حياً لا آفة به، ولا يوصف بأنه سميع بصير، والمعلوم خلاف ذلك»[3].

وانطلاقاً مما تقدم، نجد أن الطوسي يلتقي في سمعه وبصره تعالى مع تفسير البصريين من المعتزلة، وخصوصاً الجبائي وولده من حيث إن كون الله سميعاً بصيراً عندهم بمعنى أنه حي لا آفة به تمنعه من ادراك المسموع والمرئي إذا

---

(١) الاقتصاد، ص ٥٦.
(٢) م. ن، ص ٦٤. قا: الذخيرة، ص ٥٨٦.
(٣) الاقتصاد، ص ٥٧، قا: الذخيرة، ص ٥٨٦.

وجدا، ذلك بأنهم كانوا يرون أن الحي إذا سلمت نفسه عن الآفة سمي سميعاً بصيراً[١].

وهذا ما عليه المرتضى أيضاً[٢]. وخالف فيه إبراهيم بن نوبخت معتبراً أن تفسير كونه سميعاً بصيراً بأنه حي لا آفة به فاسد، لأنه فينا لمعنى لا يتحقق فيه تعالى[٣].

إلى ذلك، فإنه تعالى عند الطوسي سميع لا بأذن، بصير لا بعين، لتنزهه عن الجارحة بدليل قوله تعالى **﴿وهو السميع البصير﴾**[٤] [سورة الشورى، آية: ٩]. وقد اعتبر الطوسي أن معنى سميع بصير أنه يعلم المسموعات ويعلم أيضاً المبصرات[٥]. وفي ذلك يقول المفيد: «ولست أعلم من متكلمي الإمامية في هذا الباب خلافاً»[٦].

إلا أن المفيد وإن استدل على سمعه وبصره من خلال ثبوت حياته مع تعرّيه من الآفات[٧]، إلا أنه يعتبر أن كونه تعالى على صفة السميع البصير لا يعدو كونه عالماً[٨]، وبالتالي فهي لا ترجع عنده إلى صفة الحياة كما هي عليه عند الطوسي والمرتضى.

إلى ما تقدم، فقد خالف قدامى متكلمي الشيعة ـ فيما نُسب إليهم ـ الطوسي في قوله في سمعه وبصره، فقد ذهب هشام بن الحكم إلى القول في

---

(١) جار الله، زهدي، المعتزلة، د. ط، بيروت، الأهلية، ١٩٧٤، ص ٧٣.
(٢) الذخيرة، ص ٥٨٦.
(٣) الياقوت، ص ٥٩.
(٤) الرسائل العشر ص ٩٤ ـ ٩٥.
(٥) م. ن، ص ١٠٤. قا: كنز الفوائد، ج ١، ص ٨٥، قا: الياقوت، ص ٣٩ و ص ٥٩. قال: تقريب المعارف، ص ٤٩ ـ ٥٠، قا: الذخيرة، ص ٥٨٣.
(٦) أوائل المقالات، ص ٥٤.
(٧) النكت في مقدمات الأصول، ص ٣٤.
(٨) أوائل المقالات، ص ٥٤.

سمعه وبصره تعالى، مقولته في علمه تعالى وقال فيهما إنهما لا هو ولا غيره[1].

وأما هشام بن سالم الجواليقي فقد زعم البغدادي أنه كان يقول: إن الباري تعالى ذو حواس خمس كحواس الإنسان، وأنه يسمع بغير ما يبصر به، وكذلك سائر حواسِه متغايرة[2]. وأما زرارة بن أعين فقد نقل الشهرستاني قوله بحدوث سائر صفاته تعالى وأنه لم يكن قبل خلق هذه الصفات لا سميعاً ولا بصيراً ولا...[3].

هـ ـ أنه يجب أن يكون تعالى قديماً:

يعرف الطوسي القديم بأنه الموجود في الأزل. ويستدل على ذلك بأنه لو لم يكن في الأزل لكان محدثاً، ولو كان كذلك لاحتاج إلى محدث آخر وهكذا إلى ما لا نهاية، فيلزم التسلسل[4]. وكذلك فإنه تعالى فاعل الأجسام والأعراض، والمحدث لا يصح منه فعل ذلك، فوجب أن يكون من صحت منه قديماً[5]. وأما كون المحدث لا يصح منه ذلك، فلأنه لا يكون قادراً إلا بقدره، إذ لا يكون قادراً لنفسه، كيف، ولو كان قادراً لنفسه لوجب كون جميع الأجسام قادرة لنفسها لأنها متماثلة والمعلوم خلاف ذلك[6]. إضافة إلى ما تقدم، يرى الطوسي أننا لو اجتهدنا في إيجاد جسم أو جوهر لتعذر علينا ذلك، ولا وجه لتعذره إلا أنه ليس بمقدورٍ لنا. وبذلك اتضح ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور، فبان حينئذٍ بذلك أن من صح منه الجسم لا يكون إلا قديماً، ولا يكون محدثاً، إذ لا وساطة بين القديم والمحدث[7].

---

(١) الفرق بين الفرق، ص٤٩ ومقالات الإسلاميين، ص٣٨.
(٢) الفرق بين الفرق، ص٥١.
(٣) الملل والنحل، ج١، ص٣١٢، الفرق بين الفرق، ص٥٢.
(٤) الاقتصاد، ص٥٩، قا: التمهيد، ص٢٧، قا: تقريب المعارف ص٤٢، ٤٣.
(٥) قا: النكت في مقدمات الأصول، ص٣٣.
(٦) قا: تقريب المعارف، ص٤٢.
(٧) الاقتصاد، ص٥٩،٦٠. قا: التبيان في تفسير القرآن،[سورة الجاثية آية ٣]،ج٩، ص٢٤٧. =

إلى هذا، وبعد إثبات الطوسي لأزليته تعالى يحاول إثبات أبديته انطلاقاً من القول بأزليته، فهو تعالى إذا كان موجوداً في الأزل فهو باقٍ في الأبد، لأن الأبدي لا نهاية لوجوده، ومن كان لوجوده نهاية فهو محدَث، ولكنه تعالى واجب الوجود، فيكون أبدياً.

وأما كونه واجب الوجود فلانقسام الموجودات إلى واجب الوجود وممكن الوجود. فواجب الوجود هو الذي لا يفتقر في وجوده إلى غيره ولا يجوز عليه العدم وهو الله تعالى. وأما ممكن الوجود، فهو على العكس من ذلك لافتقاره في وجوده إلى غيره، وجواز العدم عليه، وهو ما سواه تعالى، وهو العالم.

فلو كان تعالى ممكن الوجود، لافتقر إلى مؤثر، والمفتقر ممكن، فيكون الباري تعالى واجب الوجود بهذا المعنى. وهكذا، فإنه تعالى سرمدي الوجود بمعنى أنه مستمر الوجود بين الأزل والأبد[1].

و ـ أنه يجب أن يكون تعالى مريداً أو كارهاً:

لقد وقع الخلاف حول إرادته تعالى في الفكر الكلامي الإسلامي بعامة والشيعي بخاصة: ما معنى إرادته تعالى؟ وهل إرادته قديمة أم محدثة؟ وهل توجد في محل أم لا في محل؟ وقبل الوقوف على رأي الطوسي والفكر الكلامي الشيعي ـ المتقدم عليه والمعاصر له ـ في إرادته تعالى، سنعرض وباختصار لآراء الفرق الكلامية وأعلام المتكلمين ورأي الفلاسفة في معنى إرادته تعالى وذلك كما ذكرها اللاهيجي في شوارق الإلهام. يقول: «ثم اختلفوا في إرادته تعالى، فعند الأشاعرة وجمهور معتزلة البصرة[2] صفة قديمة زائدة على الذات قائمة بها كسائر الصفات الحقيقية عندهم، وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا بمحل، وعند

(١) الرسائل العشر، ص٩٣، وص١٠٤.

(٢) ولكن آخرين يذهبون إلى أن أكثر المعتزلة ولاسيما البصريين منهم يقولون في إرادته تعالى إنها ليست قديمة بل محدثه لا في محل. انظر: جارالله، المعتزلة، ص ٧١.

الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات، وعند ضرار نفس الذات، وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ويشاء، وعند الفلاسفة العلم بالنظام الأكمل، وعند الكعبي إرادته لفعله تعالى العلم به، ولفعل غيره الأمر به، وعند المحققين من المعتزلة كأبي الحسن وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف والبلخي والخوارزمي العلمُ بما في الفعل من المصلحة، ويسميه أبو الحسين بالداعي. . . . واعلم أن ارادته تعالى عند جمهور المتكلمين عبارة عن القصد إلى إصدار الفعل كما في المشاهد»[١].

تعريف الطوسي للإرادة: يعطي الطوسي تعريفاً عاماً لمعنى قولنا «مريد» فهو: «من كان على صفة لأجلها يصح منه إيقاع مقدوره على وجه مع جواز وقوعه على غيره من الوجوه، أو خالياً من كل وجه، أو يتعذر ذلك فيه»[٢].

وبعد هذا التعريف العام للإرادة، نجد الطوسي في إحدى رسائله الكلامية يحدد معنى كونه تعالى مريداً وكارهاً، فكونه مريداً يعني ترجيحه الفعل إذا علم المصلحة[٣]، وكونه كارهاً يعني ترجيحه ترك الفعل إذا علم المفسدة[٤].

إلى ذلك، فإن الطوسي يحاول اعطاء الدليل على أن للمريد بكونه مريداً، يكون على صفة موجودة فيه متصف بها، وحاصل دليله: أنه إذا دعانا داعٍ إلى فعل ما، وقد تساوت جملة من الأفعال في باب العرض ونحن قد فعلنا واحداً منها، فإننا نجد أنفسنا على أمر لم نكن نجده قبل ذلك، وعلمها به حينئذٍ ضروري لا يمكن دفعه[٥].

---

(١) اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، د. ط، أصفهان، إيران، انتشارات مهدوي، د. ت، ج٢، ص٥٥٠.
(٢) التمهيد، ص٤٩. قا: تقريب المعارف، ص٥٠.
(٣) قا: الياقوت، ص٣٩.
(٤) الرسائل العشر، ص٩٥.
(٥) التمهيد، ص٤٩، قا: رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، ص٣٧٢.

وقبل إقامة الدليل على كونه تعالى مريداً، حاول الطوسي إثبات صحة إتصافه تعالى بهذه الصفة، وأنها غير مستحيلة عليه، إذ اعتبر أن المصحح[1] لكونه مريداً هو كونه حياً، وكونه حياً حاصلٌ فيه تعالى، فوجب أن يصح كونه تعالى مريداً[2].

وبعد هذا، أخذ الطوسي بإعطاء جملة من الأدلة على كونه تعالى مريداً[3].

ومن هـذه الأدلة: أنه ثبت كونه تعـالى آمراً وناهياً ومخبراً، والأمر لا يقع إلا من المريد للمأمور به وكذلك النهي والخبر، فالأول منهما لا يقع إلا مع كراهية المنهي عنه، والثاني لا يقع إلا بإرادة الإخبار منه[4]، والدليل على ما تقدم، أن صيغ الأمر والنهي والأخبار قد توجد وبالتالي لا يوجد لا أمر ولا نهي ولا خبر. فمثلاً بالنسبة للأمر، نرى أن قوله تعالى: ﴿**اعملوا ما شئتم**﴾ [فصلت، آية ٤٠] هي بهيئة الأمـر وصورته، بينمـا المراد منها التهـديد، وكذلك قوله تعالى: ﴿**فأتوا بسورة من مثله**﴾ [البقرة، آية ٢٣] فإنه بصـورة الأمر بينمـا المراد به التحدي والتعجيز. ونظائر ذلك كثيرة. وما تقـدم خير دليل عن أن الأمر لا يكون لجنسه ولا لصيغته ولا لحـدوثه، فجميع ذلك قد يوجد ولا يكون هناك أمر، فلم يبق لدينا إلا أنه يكون أمر لإرادة المأمور به، والكلام نفسه ينسحب على النهي والخبر[5].

يقول الطوسي: «ويجب أيضاً أن يكون تعالى مريداً وكارهاً، لأنه ثبت أنه آمر وناهٍ ومخبر، والأمر لا يقع إلا ممن هو مريد للمأمور به والنهي لا يقع إلا مع

---

(١) ملاحظة: ليس المقصود من المصحح هنا الاقتضاء، فالمصحح للإدارة هو غير المقتضي. وأما المقتضي لها، فهو ورود هذه الإرادة بحيث يختص به غاية الاختصاص، وهي في القديم تعالى موجودة لا في محل. رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، ص٣٦٦.

(٢) التمهيد، ص٥٢.

(٣) م. ن. حيث أقام الطوسي ما يقارب الخمس أدلة لإثبات كونه تعالى مريداً، ص٥٣، ٥٥.

(٤) قا: جمل العلم والعمل، ص٢٩.

(٥) قا: رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، ص٣٧٦.

كراهية المنهي عنه، ولا يقع الخبر خبراً إلا بإرادة كونه خبراً بدلالة أن هذه الصيغ كلها توجد فيما ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ألا ترى أن .... قوله تعالى: **﴿اعملوا ما شئتم﴾** بصورة الأمر والمراد به التهديد.... وقوله تعالى: **﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾** والمراد به الإباحة، ونظائر ذلك كثيرة جداً. فلا يمكن مع ذلك أن يكون أمراً لجنسه، ولا لصيغته، ولا لحدوثه، لأن جميع ذلك يوجد فيما ليس بأمر، فلم يبقَ إلا أنه يكون أمراً لإرادة المأمور به، والكلام في النهي والخبر مثل ذلك»[1].

ومن جملة الأدلة التي يقيمها الطوسي لإثبات كونه تعالى مريداً، هو وجود هدفية في الخلق وإلا لكانت عملية الخلق عبثية وهذا مستحيل في حقه تعالى، وكذلك فإنه لم يخلقهم تعالى لنفع نفسه، لأنه الغني بنفسه المستغني عن كل مخلوقاته، وذلك يفيدنا أنه خلقهم لإرادة نفعهم، وهذا يثبت كونه مريداً. يقول الطوسي: «فقد ثبت أنه خلق الخلق، ولا بد أن يكون فيه غرض، لأنه لو لم يكن له فيه غرض لكان عبثاً، وذلك لا يجوز عليه، ولا يجوز أن يكون خلقهم بنفع نفسه، لأن ذلك لا يجوز عليه لأنا سنبين استحالة المنافع عليه، فلم يبقَ إلا أنه خلق الخلق لمنافعهم، ومعناه أنه أراد نفعهم بذلك. فثبت أنه مريد»[2].

وبعد إقامة الدليل على إرادته تعالى، ينتقل الطوسي للكلام عن كيفية استحقاقه تعالى للإرادة أو الكراهة، وهنا فقد اعتبر الطوسي أنهما حاصلان له تعالى بإرادة محدثة لا في محل.

ويبرهن الطوسي على ذلك معتبراً أن الواقع «لا يخلو أن يكون مريداً بنفسه أو بإرادة محدثة قديمة أو محدثة فيه أو في غيره من جماد أو حيوان، أو موجودة لا في محل. ولا يجوز أن يكون مريداً لنفسه لأنه كان يؤدي إلى أن يكون مريداً للشيء كارهاً له على وجه واحد في وقت واحد، لوجوب شياع صفات النفس،

---

(١) الاقتصاد، ص٥٨، ٥٩.
(٢) م. ن. ص٥٩.

وما به عَلِمنا كونه مريداً به علمنا كونه كارهاً، واجتماع الصفتين محال لتضادهما؛ ولأنه كان يجب أن يكون مريداً لكل ما يصح حدوثه، فيجب من ذلك أن يكون مريداً للقبائح، وذلك صفة نقص تعالى الله عن ذلك. ولا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة، لأنه كان يجب أن تكون تلك الإرادة مثلاً له لمشاركتها له في القدم على ما بيناه في القدرة والعلم، وقد بينا فساده. ولا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قائمة به لأنه ليس بمتحيز، والمعاني لا تقوم إلا بالمتحيز، ولو وجدت في حي لوجب أن تكون إرادة لذلك الحي، فلم يبق إلا أنه يجب أن يكون مريداً بإرادة توجد لا في محل»[١].

هذا وقد خالف الطوسي معاصرُه الكراجكي في محل إرادته تعالى، فبعد أن ذهب إلى إبطال كونه تعالى مريداً لنفسه أو بإرادة قديمة أو محدثة، اعتبر أن الإرادة لا تكون إلا عرضاً، والعرض يفتقر إلى محل، وبالتالي فلا يجوز أن تكون إرادته تعالى لا فيه ولا في غيره، لأنها عرض كما تقدم، فهي تفتقر إلى محل يحملها ويصح بوجود وجودها[٢]. وكذلك الحال عند إبراهيم بن نوبخت فهو يعتبر إستحالة حلول عرض ـ كالإرادة ـ لا في محل[٣].

إلى ذلك فقد ذهب هشام بن الحكم في إرادته تعالى مذهبه في علمه تعالى، فهي معنى لا هي الله ولا هي غيره، وأنها صفة لله تعالى ليست غيره، وزعم كذلك أن الإرادة حركة، فإن أراد الله تعالى الشيء تحرك، فيكون حينئذٍ ما أراد. وهذا ما

---

(١) الاقتصاد، ص٦٤، ٦٥. قا: التمهيد، ص٥٥، ٥٧. قا: تقريب المعارف، ص٥٠، ٥١. قا: جمل العلم والعمل، ص ٣٠. إلى هذا فإن المفيد كان يحيل إرادته تعالى إلى فعله أو أمره. وهذا ما عليه معتزلة بغداد، وهذا يعني أن المفيد يقول بحدوث إرادته لأنها من صفات الأفعال. انظر. مكدرموت، مارتن، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، تعريب: علي هاشم، ط ١ مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٣ هـ، ص ٢٠٦. إلى هذا، فإني لم أقف على رأي المفيد في كون إرادته تعالى هل هي في محل أم لا؟.

(٢) كنز الفوائد، ج١، ص٧٩، ٨٠.

(٣) الياقوت، ص٣٩.

ذهب إليه أيضاً هشام بن سالم الجواليقي[١].

وأما أبو مالك الحضرمي وعلي بن ميثم فقد اعتبرا أن إرادة الله تعالى هي غيره، وقالا أيضاً بأنها حركة كمقولة هشام بن الحكم، إلا أنهما قد خالفاه معتبرين أن الإرادة حركة هي غير الله تعالى وبها يتحرك[٢]. وأما زرارة بن أعين فقد تقدم رأيه في صفاته تعالى من نفي صفاته تعالى عنه، ومنها الإرادة قبل أن يخلقها لنفسه، ولم يتصف بالإرادة وغيرها من الصفات إلا بعد خلقها[٣].

إلى هذا فقد رأى مؤمن الطاق أن التقدير عنده تعالى هو الإرادة، والإرادة هي فعله تعالى[٤].

ز - أنه يجب أن يكون تعالى متكلماً:

يعرِّف الطوسي الكلام بأنه «ما انتظم من حرفين فصاعداً من هذه الحروف المعقولة، إذا وقع ممن تصح منه أو من قبيله الإفادة»[٥].

ومما يدلل عند الطوسي على كون حقيقة الكلام كذلك، أنه إذا وجدت هذه الحروف على هذا الوجه من الأوصاف سمي كلاماً، وإذا اختل واحد من الشروط لا يسمى كذلك، فعلمنا عندها أنه حقيقة الكلام[٦]. إلى ذلك فإن الطوسي يعتبر أنه لا يجوز أن يكون الكلام معنى مخالفاً للصوت، وهو بذلك يرى بطلان من

---

(١) مقالات الإسلاميين، ص٤١، قا: الفرق بين الفرق، ص٤٩ وص٥١، ٥٢، قا: الملل والنحل، ج١، ص٣٠٩.

(٢) م. ن. ص٤٢.

(٣) الفرق بين الفرق، ص١٥٢، الملل والنحل، ج١ ص٣١٢.

(٤) الملل والنحل، ج١، ص٣١٣. قا: أوائل المقالات، ص ٥٣. حيث اعتبر المفيد أن إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله، وإرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال. ويعلق البعض على ذلك بأن مراده كون الأفعال متحدة مصداقاً مع الإرادة وإن اختلفا مفهوماً. انظر أوائل المقالات، تعليقات إبراهيم الأنصاري الزنجاني، ص ٢٩٩.

(٥) التمهيد، ص١١٧. قا: الاقتصاد، ص٦٥، ٦٦، قا: تقريب المعارف، ص٦٦، قا: كنز الفوائد، ص٣١٧.

(٦) الاقتصاد، ص٦٦، قا: التمهيد، ص١١٧، قا: تقريب المعارف، ص٦٦.

ذهب إلى أن الكلام هو معنى في النفس[1]، معتبراً أن ما يجده الإنسان في نفسه قبل النطق، إما أن يكون العزم على الكلام وإما العلم بكيفية إيقاعه وإما الفكر فيه[2].

هذا بالنسبة للكلام، وأما حقيقة المتكلم فيرى الطوسي أنه من وقع منه الكلام[3] بحسب دواعيه وأحواله، وتسميته بالمتكلم بأنه من فعل الكلام، راجعة إلى أنه لا يكون على تلك الصفة إلا وهو فاعل على الكلام[4]. وإذا كان الواحد منا لا يقدر على الكلام إلا بجارحة، فهو تعالى ـ وكما يقرر الطوسي في إحدى رسائله الكلامية ـ متكلم لا بجارحة بمعنى أنه يوجد الكلام في جسم معيّن لإيصال غرضه إلى الخلق[5]. إلى ذلك، فإن الطوسي يرى أن لا طريق لنا إلى معرفة كونه تعالى متكلماً غير السمع، وأما العقل فغاية ما يفيدنا أنه تعالى قادر على الكلام من حيث علمنا بقدرته على الاجناس كلها[6].

كيفية استحقاقه تعالى لصفة الكلام:

سنقف الآن عند رؤية الطوسي لكيفية استحقاقه تعالى لصفة الكلام. وقبل عرضنا لبرهانه على ذلك، نريد أن نقرر سلفاً أن الطوسي وتبعاً لإجماع مذهب الإمامية يقول بحدوث كلامه تعالى.

يقول المفيد حول حدوث كلامه تعالى: «وعليه اجماع الإمامية»[7].

---

(١) يعتبر النوبختي أن القول بالكلام النفسي هذيان «وإلا لم يجز أن نصف أحداً بأنه غير متكلم، أخرساً كان أو ساكتاً». الياقوت، ٥٢.

(٢) التمهيد، ص١١٨.

(٣) قا: تقريب المعارف، ص٦٦، قا: الياقوت، ص٣٩. قا: جمل العلم والعمل، ص٣٢. قا: كنز الفوائد، ص٣١٧.

(٤) التمهيد، ص١١٩، قا: الاقتصاد، ص٦٦. قا: جمل العلم والعمل، ص ٣٢.

(٥) الرسائل العشر، ص٩٥.

(٦) التمهيد، ص١٢١، قا: الاقتصاد، ص٦٠، قا: تقريب المعارف، ص٦٦، قا: جمل العلم والعمل، ص٣٢، قا: الياقوت، ص٣٩.

(٧) أوائل المقالات، ص٥٢.

وحاصل ما أفاده الطوسي من برهان لإثبات ذلك: أنه إذا ثبت كونه تعالى متكلماً فلا يخلو إما أن يكون متكلماً لنفسه أو لعلة أو لا لنفسه ولا لعلة أو بكلام قديم. فإن بطل ذلك كلُّه ثبت كون كلامه محدثاً. وأما عدم جواز كونه متكلماً لنفسه، فيسوق الطوسي هنا عدة أدلة: منها: أنه لو كان متكلماً لنفسه وجب كونه متكلماً بجميع ضروب الكلام، فيلزم من ذلك كونه صادقاً وكاذباً وهذا محال، مع لزوم عدم الوثوق بشيء من كتبه المنزلة ولا بوعده ولا بوعيده.

إلى هذا، وبعد إقامته البرهان على إبطال كونه تعالى متكلماً لا لنفسه ولا لعلة، يصل إلى إعطاء الدليل على أنه لا يجوز أن يكون تعالى متكلماً بكلام قديم، ويقدم الطوسي في ذلك عدة أدلة: منها: أنه قد تقدم سابقاً أن الكلام من جنس الأصوات، إذا ثبت كونه كذلك فيثبت عندها حدوثه[1]، لأن إعادة الحدوث في الأصوات المسموعة أقوى وأظهر منها في الأجسام وباقي الأعراض[2]. ومن أدلته أيضاً على ذلك: أن كلامه تعالى من جنس كلامنا، بدليل التباسهما على الحاسة، وهذا يوجب قدم كلامنا أو حدوث كلامه، لأن الجنس الواحد لا يجوز أن يكون بعضه قديماً وبعضه محدثاً[3]. ومن هنا، وبعد بطلان ذلك ثبت كون كلامه تعالى محدثاً.

إلى ذلك، فإن الطوسي ينتقل إلى بحث آخر حول كلامه تعالى، وهو أنه هل يجوز تسمية كلامه تعالى بغير ما وصفه هو به أم لا؟

ونرى أن النفي هو جواب الطوسي، معتبراً أنه لا ينبغي أن يوصف كلامه تعالى إلا بما سماه تعالى به من كونه محدثاً، وذلك لقوله تعالى: **﴿وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون﴾** [الأنبياء، آية ٢] أو ذكراً، وذلك لقوله تعالى: **﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾** [الحجر، آية ٩]، وغير

---

(١) قا: تقريب المعارف، ص٦٧.

(٢) قا: رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، ص١٥٢.

(٣) التمهيد، ص١٢١، ١٢٤.

ذلك من الصفات الواردة في القرآن الكريم. وبالتالي فلا يجوز وصف كلامه تعالى بالمخلوق، لأن العرف والعادة يقتضيان بأن الكلام الموصوف بذلك هو كلام كاذب[1]. وهذا ما عليه أستاذه المفيد، الذي منع من إطلاق لفظ مخلوق على القرآن الكريم الذي هو كلام الله تعالى. وقد اعتبر أنه على ذلك كافة الإمامية إلا من شذ منهم[2]. إلى هذا، فقد ذهب هشام بن الحكم وأصحابه، إلى أن القرآن لا خالق ولا مخلوق، ونُقِل عنه أيضاً أنه لا يُقال عن القرآن الكريم غير مخلوق، لأنه صفة، والصفة لا توصف. وقد حُكي عنه قوله في القرآن أنه على ضربين: فالقرآن المسموع مخلوق له تعالى وهو رسم القرآن، وأما القرآن فهو فعل الله تعالى من العِلم والحركة، لا هو الله ولا غيره[3].

وأما رأي زرارة بن أعين حول كونه تعالى متكلماً وغيرها من الصفات فقد تقدم معنا ذكره مفصلاً. إلى هذا، وبعد أن تقدم معنا الكلام عن صفاته تعالى التي صحَّ أن يتصف بها، سننظر الآن فيما أفاده الطوسي من صفاته تعالى السلبية. ونعني بالصفات السلبية: «سلب أي صفة يستحيل على الذات الإلـهية الاتصاف بها»[4]، أمثال الجسم والجوهر والماهية والحاجة وغيرها من الصفات السلبية. وهنا، فقد ذكر الطوسي صفات عدة لا يجوز أن يكون عليها تعالى. وهذه الصفات هي:

أ ـ **الماهية**: لقد اعتبر الطوسي أنه لا يجوز أن يكون له تعالى ماهية[5]، ودليله على ذلك هو أن طريق إثباته تعالى وإثبات صفاته هي أفعاله، بحيث لا

---

(١) الاقتصاد، ص٦٦، ٦٨، قا: التمهيد، ص١٢٦، ١٢٧، قا: تقريب المعارف، ص٦٧، ٦٨، قا: رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، ص١٥٣ وص٣٠١.

(٢) أوائل المقالات، ص٥٣، قا: التوحيد، ص٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٣) مقالات الإسلاميين، ص٤٠، قا: الفرق بين الفرق، ص٥٠.

(٤) خلاصة علم الكلام، ص٧٥.

(٥) قا: الياقوت ص٤٢، حيث قال: «والماهية باطلة لأنَّا نعلم وجوده وهو عين الذات والحقيقة».

يصح أن نثبت له صفة لا يدل عليها الفعل إما بنفسه وإما بوساطة. وبما أننا لا نجد في أفعاله تعالى ما يدل على أن له ماهية، وجب حينئذٍ نفيها عنه تعالى. يقول الطوسي: «لا يجوز أن يكون له تعالى ماهية، على ما يذهب إليه ضرار بن عمرو الضبي[1] وأبو حنيفة، لأن الطريق إلى إثباته تعالى وإثبات صفاته أفعالُه. فلا يجوز أن يثبت على صفة لا يدل عليها الفعل إما بنفسه وإما بواسطة، لأنا لو لم نراع هذا الأصل لزم أن تكون له كيفية وكمية، وغير ذلك من الأقوال الفاسدة، وذلك باطل. والفعل بمجرده يدل على كونه قادراً، وبوقوعه محكماً على كونه عالماً. وبوقوعه على وجه دون وجه على كونه مريداً وكارها... وليس في الفعل ما يدل على أن له ماهية، فوجب نفيها»[2].

أضف إلى ذلك، أنه لا يجوز إثبات صفة لا حكم لها، وإلا اقتضى ذلك ألا ينفصل ثبوتها من انتفائها، فكل حكم يشار إليه هو مستند إلى واحد من الصفات التي اثبتناها سابقاً. فالحكم بصحة الفعل يستند إلى كونه قادراً، والحكم بإحكامه يستند إلى كونه عالماً وهكذا...

وأما الماهية فلا نجد لها حكماً على جهة، فيجب حينئذٍ نفيها[3].

ولكن قد أُخذ على الطوسي بأن غاية ما يثبته دليلُه أنه لا يجوز نسبة الماهية إليه تعالى لعدم الدليل على ذلك، وأما أنه لا يجوز أن يكون له تعالى ماهية كما صرح، فدليله قاصر عن ذلك، وغير وافٍ لإثباته[4].

ب ـ الجسم أو الجوهر: اعتبر الطوسي أنه لا يجوز اتصافه تعالى بهما[5].

---

(١) هو من الطبقة الأولى من مشايخ المعتزلة، تنسب إليه الفرقة الضرارية، وينسب إليه قوله بأن الله تعالى له ماهية يراها المؤمنون يوم القيامة بالحاسة السادسة. الاقتصاد، هامش ص٦٩، لجماعة من المحققين، قا: مقالات الإسلاميين، ص٢٨٢.

(٢) الاقتصاد، ص٦٩، ٧٠. قا: التمهيد، ص٥٨.

(٣) التمهيد ص٥٨.

(٤) الاقتصاد، هامش ص٦٩، لجماعة من المحققين.

(٥) قا: المقنع والهداية، ص٢٧٤. قا: التبيان في تفسير القرآن، [البقرة، ٢٥٥]، ج٢، ص٣١٠. =

وقدَّم عدة أدلة لإثبات ذلك. منها:

إنه لو كان جسماً لأدى ذلك إما إلى حدوثه أو إلى قدم الأجسام وكلاهما باطلان. يقول الطوسي: «ولا يجوز أن يكون تعالى بصفة الجسم أو الجوهر، لأن ما دل على كون الجسم متحركاً محدثاً قائمٌ في جميع الأجسام، فلو كان تعالى جسماً لأدى إلى كونه محدثاً أو كون الأجسام قديمة، وكلا الأمرين فاسد»(١).

ومنها أيضاً: أنه لو كان تعالى مُشْبهاً للأجسام أو الجواهر لما صح عندها فعله لها، وذلك لأن الجواهر لا تكون قادرة إلا بقدرة، وصحة فعله تعالى لها دليل على تنزهه عن الجسمية والجوهرية. يقول الطوسي: «لا يجوز أن يكون تعالى مشبهاً للجواهر، لأنه لو أشبهها لوجب أن لا يصح منه فعل الجواهر كما لا يصح من الواحد منا، وإنما وجب ذلك لأن الجواهر لا تكون إلا قادرة بقدرة، لأنا قد بينا فساد كونها قادرة لنفسها، ولما صح منه تعالى فعل الجواهر والأجسام دل على أنه ليس بجسم ولا جوهر»(٢).

وبما استدل به أيضاً على عدم جسميته تعالى قوله تعالى في سورة الإخلاص آية ١: ﴿**قل هو الله أحد**﴾، حيث إن قوله تعالى: (أحد) دال على عدم الجسمية إذ إن الجسم له أجزاء كثيرة وليس بـ (أحد)(٣).

إلى ذلك، فقد ردَّ الطوسي على الأشاعرة في مقولتهم: أنه تعالى جسم لا كالأجسام، وقد نسبت هذه المقولة أيضاً إلى بعض متكلمي الشيعة القدماء وهو هشام بن الحكم وسيأتي معنا عرض آرائه في ذلك. فقد اعتبر الطوسي أن هذه

---

(١) الاقتصاد، ص٧٠، ٧١. قا: الرسائل العشر، ص٩٥ وص١٠٥، قا: التمهيد ص٧٥. قا: التبيان في تفسير القرآن، [آل عمران، ١٩٠]، ج٣، ص٧٩، قا: الياقوت، ص٤٠، قا: النكت في مقدمات الأصول، ص٣٧، قا: التوحيد، ص٨٠، ٨١.

(٢) التمهيد، ص٧٤، قا: الياقوت، ص٤٠، ٤١، قا: جمل العلم والعمل، ص٣٠، ٣١.

(٣) التبيان في تفسير القرآن، ج١٠، ص٤٣٠.

المقولة تحمل عناصر تناقضها في داخلها، إذ هي تنفي ما أثبتته بعينه وهو الجسم.

يقول الطوسي: «وقولهم: إنه جسم لا كالأجسام مناقضة، لأنه نفي لما أثبت بعينه، لأن قولهم جسم يقتضي أن له طولاً وعرضاً وعمقاً، فإذا قيل بعد ذلك لا كالأجسام، اقتضي نفي ذلك بعينه، فيكون مناقضة»[1].

وإلى ما تقدم، فقد تأوَّل الطوسي بعض الآيات الظاهرة في التجسيم، وذلك لنفي الجسمية عنه تعالى، فقوله تعالى: **﴿الرحمـٰن على العرش استوى﴾** [طه، آية ٥]، معناه استولى عليه حينما خلقه[2]، وقوله تعالى: **﴿السمـٰوات مطويات بيمينه﴾** [الزمر، آية ٦٧]، أي بقدرته، وقوله تعالى: **﴿لما خلقت بيدي﴾** [ص، آية ٧٥] أي أنه خلقه بنفسه، وهكذا غيرها من الآيات التي ظاهرها التجسيم[3].

وبقي الآن وقفة مع قدامى متكلمي الشيعة، حيث خالفهم الطوسي فيما نسب إليهم من القول بالتشبيه بل الإفراط فيه.

ونبدأ مع متكلمهم الأكبر هشام بن الحكم الذي نسبت إليه مقولات عديدة في ذاته[4] تعالى ظاهرها التشبيه والتجسيم. فقد «حكى ابن الراوندي عنه أنه قال: إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما بوجه من الوجوه... (و) حكى الكعبي عنه أنه قال: هو جسم ذو أبعاض له قدر من الأقدار، ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء... وحكى عنه أبو عيسى الوراق أنه قال: إن الله تعالى مماس لعرشه، لا يفضل منه شيء من العرش ولا يفضل عن العرش شيء

(١) الاقتصاد، ص٧١.
(٢) قا: التوحيد، ص ٣٢١.
(٣) الاقتصاد، ص٧١، ٧٢.
(٤) قارن حول رأي هشام بن الحكم في الذات الإلٰهية: (بالألمانية) Josef Vaness, Theologie Und Gesellsschaft, im2 und3. Jahrhundert Hidschra, Seite: 211, Watter de Gruyter, Berlin, New-york 1991, band 1.

منه»[1]، وحكى الأشعري في مقالاته أنه قد «ذُكر عن هشام أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل، زعم مرة أنه كالبلورة، وزعم مرة أنه كالسبيكة، وزعم مرة أنه غير صورة، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار، ثم رجع عن ذلك وقال هو جسم لا كالأجسام»[2]. إلى ذلك فإننا نجد من نفى ودفع عن هشام ما نسب إليه من مقولة التجسيم هذه، ومن هؤلاء الشريف المرتضى، حيث اعتبر أن ما حكي عنه بأنه تعالى جسم له حقيقة الأجسام، وكذلك حديث الأشبار المدعى عليه، ما هو إلا حكاية الجاحظ عن النظام[3]، وكل منهما متهم عليه، غير موثوق بقوله في مثله، وذلك لما كان عليه هشام من وطأة وشدة معارضته لأفكار المعتزلة. وبالتالي فقد علّل المرتضى مقولة هشام بأنه تعالى «جسم لا كالأجسام» بأنه أورد ذلك على سبيل المعارضة للمعتزلة[4]. ولكن عبد الله نعمة في كتابه «هشام بن الحكم» يُقر بإمكان ذهاب هشام إلى أن الله تعالى جسم لا كالأجسام، ولكن ذلك قبل أن يدين بمذهب الإمام الصادق عليه السلام ولكنه بعد ذلك رجع عن القول بالجسمية، ويعزو «نعمة» مذهبه التجسيمي هذا إلى مصاحبته للديصاني وملازمته له، ومن بعد للجهم بن صفوان، إذ كان هشام عضواً فعالاً للجهمية[5]. وإلى ما تقدم، فقد اعتبر الشهرستاني أن هشام بن سالم الجواليقي قد نسج على منوال هشام بن الحكم في التشبيه، ونقل عنه قوله إنه تعالى على صورة إنسان أعلاه

---

(١) الملل والنحل، ج١، ص٣٠٨، ٣٠٩. قا: مقالات الإسلاميين، ص٣١، ٣٣. قا: الفرق بين الفرق، ص٤٩.

(٢) مقالات الإسلاميين، ص٣٣، قا: الفرق بين الفرق، ص٤٨.

(٣) SEYYED Hossein Nasr and Oliver Leaman, History of Islamic Philosophy, Arayeh Cultural ins. Tehran, Iran Part 1, P.127.
حيث ذهب «نصر» إلى أن الأدلة تكشف أن هذه الحكاية عن هشام ليست لها ركائز قوية. وينقل «نصر» رأي الخوئي في هذا الموضوع والذي ورد في كتابه «معجم رجال الحديث» حيث اعتبر أن التهم الموجهة إلى هشام بالتجسيم مغرضة ومزيفة.

(٤) المرتضى، علي بن الحسين، الشافي في الإمامة، تح: عبد الزهراء الحسيني الخطيب، ط٢، قم، مؤسسة الصادق، ١٤١٠ هـ، ج١، ص٨٤، ٨٥.

(٥) هشام بن الحكم، ص ١٣٤ ـ ١٣٥.

مجوف وأسفله مصمت، وهو نور ساطع يتلألأ، وله حواس خمس وغيرها من التشابيه[1].

وأما يونس بن عبد الرحمن فقد زعم البغدادي أنه قد أفرط في التشبيه، فزعم أنه تعالى يحمله حملة عرشه، وهو أقوى منهم كما أن الكرسي يحمله رجلاه وهو أقوى من رجليه. واستدل على أنه محمول بقوله: **﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذٍ ثمانية﴾**[2]. إلى ذلك، فقد نسب الشهرستاني إلى مؤمن الطاق أنه قال: «إن الله تعالى نور على صورة إنسان، ويأبى أن يكون جسماً، لكنه قال قد ورد في الخبر: إن الله خلق آدم على صورته، وعلى صورة الرحمٰن. ولا بد من تصديق الخبر»[3].

ج ـ الأعراض: يتابع الطوسي نفيه للصفات التشبيهية للمولى تعالى، وذلك في سبيل الوصول إلى التنزيه المطلق له تعالى عن مجانسة سائر مخلوقاته. وبناءً عليه، فقد رأى عدم جواز اتصافه تعالى بشيء من الأعراض[4]. ويستدل الطوسي على ذلك بأنه لو كان تعالى على صفة شيء من الأعراض، فلا يخلو إما أن يكون على صفة شيء من هذه الأعراض المعقولة، أو على صفة شيء منها غير معقول وكلاهما باطل، لثبوت حدوث الأولى وعدم جواز الكلام في الثانية لعدم معقوليتها.

يقول الطوسي: «ولا يجوز أن يكون تعالى بصفة شيء من الأعراض، لأنه لا يخلو أن يكون بصفة شيء من هذه الأعراض المعقولة، أو بصفة شيء غير معقول، فإن كان بصفة شيء معقول منها فذلك باطل، لأنه لا شيء منها إلا وقد

---

(1) الملل والنحل، ج١، ص٣٠٨، ٣٠٩. قا: مقالات الإسلاميين، ص٣٤، قا: الفرق بين الفرق، ص٥١..

(2) الفرق بين الفرق، ص٥٢، قا: الملل والنحل، ج١ ص٣١٦.

(3) الملل والنحل، ج١، ص٣١٣..

(4) الرسائل العشر، ص٩٥، وص١٠٥.

ثبت حـدوثه والجنس الواحد لا يجـوز أن يكون بعضه قديمـاً وبعضه محـدثاً، وإن كان بصفة شيء منها غير معقول، فما لا يعقل لا نتكلم في صحته ولا فساده»[١].

أضف إلى ذلك، أنه إذا كان بصفة شيء من الأعراض، فلا يخلو الأمر من أن يكون بصفة ما يحتاج في وجوده إلى محل أو بصفة ما لا يحتاج في وجوده إلى ذلك. فإن كان الأول، أدى ذلك إلى قدم المحل وهذا فاسد. وإن كان الثاني، فلا يخلو إما أن يكون بصفة الفناء أو بصفة الإرادة والكراهة. فعلى الأول يستحيل وجود الجواهر معه، وقد ثبت خلافه. وعلى الثاني يلزم منه عدم تفرده بالقدم، لأن الإرادة والكراهة يوجبان كون الحي مريداً أو كارهاً، وقد مرَّ معنا أنه تعالى لا ثاني له في القدم، فثبت عندها بطلان ذلك[٢].

يقول الطوسي: «ولا يجوز أن يكون تعالى بصفة من الأعراض، لأنه قد ثبت حدوث الأعراض أجمع، فلو كان بصفة شيء منها لكان محدثاً، وقد بينا قدمه، لأنه لو كان بصفة شيء من الأعراض لم يخل من أن يكون بصفة ما يحتاج إلى محل، أو بصفة ما لا يحتاج إلى المحل، كالفناء وإرادة القديم تعالى وكراهته. فإن كان بصفة القسم الأول أدى إلى قدم المحل، وقد بينا حدوثها، ولو كان بصفة القسم الثاني لاستحال وجوده في وقتين كاستحالة ذلك على هذه الأشياء. وأيضاً لو كان بصفة الفناء لاستحال وجود الأجسام معه، وذلك باطل»[٣].

د ـ **الحلول**: لقد ذهب الطوسي إلى عدم جواز الحلول عليه تعالى خلافاً لما نسب إلى عددٍ من قدامى متكلمي الامامية من تجويز ذلك وقد استدل الطوسي على مدعاه بأدلة عديدة: منها: قوله: «أن ما في الجهة والمكان مفتقر إليهما،

---

(١) التمهيد، ص ٧٧.

(٢) التمهيد، ص ٧٧.

(٣) الاقتصاد، ص ٧٢ ، ٧٣.

وهو محال عليه تعالى»[1]، إذ إن الغني المطلق، لا يتصور في حقه الحاجة والافتقار. وقريباً من هذا الدليل، ما ذهب إليه ابراهيم بن نوبخت، فقد استدل لنفي الحلولية بقوله: «ولا حالاً في شيء، وإلا يقوم بالمحل وهو مستغن مطلقاً، ويلزم قدم المحل أيضاً. ولا تقوم الحوادث بذاته وإلا كان حادثاً»[2].

هذا، وقد نقل الشريف المرتضى عن هشام بن الحكم، وعلي بن منصور، وعلي بن اسماعيل بن ميثم، ويونس بن عبد الرحمٰن، وهشام بن سالم الجواليقي، أنهم يقولون بأن الله عزَّ وجل في مكان دون مكان وأنه يتحرك وينتقل[3].

إلى ذلك، ومن الأدلة التي يعطيها الطوسي حول عدم جواز الحلول عليه تعالى: إنه لو جاز عليه تعالى الحلول فلا يخلو الأمر أن يكون الحلول واجباً له أو جائزاً. ولو كان واجباً لم يخلُ الأمر أن يكون ذلك واجباً على كل حال أو واجباً عند تجدد وجود المحال. فعلى الأول يلزم منه قدم المحل، وهو فاسد. وعلى الثاني، فإن تجدد الحلول فلا بد له من مقتضٍ، ولا يخلو أن يكون مقتضيه إما صفته تعالى الذاتية وإما حياته. والأول باطل، لأن صفة الذات لا تقتضي صفة أخرى (كالمحل) بشرط منفصل، وإنما تقتضي بشرط وجود الذات، وهي حاصلة في الأزل. وأما لو كان كونه حياً هو المقتضي للحلول، لاقتضى ذلك فينا، وهذا باطل. هذا كلُّه إذا كان حلوله واجباً، وأما كونه جائزاً فيجب أن يكون ذلك لمعنى، وإذا كان لمعنى لا بد أن يختص به تعالى ذلك المعنى، والاختصاص لا يعدو أحدَ أمرين: إما بالحلول وإما بالمجاورة، وكلاهما باطلان، لاقتضائهما كونه تعالى جوهراً وقد تقدم فساده. فظهر بذلك بطلان الحلول عليه تعالى[4].

---

(١) الرسائل العشر، ص ٩٥.

(٢) الياقوت، ص ٤١.

(٣) رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الثالثة، ص ٢٨١.

(٤) التمهيد، ص٧٦.

يقول الطوسي: «ولا يجوز عليه تعالى الحلول، لأنه لا يخلو أن يكون الحلول واجباً له، أو جائزاً. ولو كان واجباً لوجب ذلك في الأزل، وذلك يوجب وجود ما يحله في الأزل، وفي ذلك قدم المحل، وقد بينا فساده. ولو كان وجوده متجدداً، وهو واجب لوجوب أن يكون له مقتضى، فلا يخلو أن يكون مقتضية صفته الذاتية، أو كونه حياً، ولا يجوز أن تكون صفته الذاتية مقتضية لذلك، لأن صفته الذاتية لا تقتضي صفة أخرى بشرط منفصل، ووجود المحل منفصل، ولو كان كونه حياً مقتضياً لذلك لاقتضاه فينا، كما أنه لما اقتضى كونه مدركاً اقتضاه فينا، وذلك باطل. وإن كان حلوله جائزاً احتاج إلى معنى، وذلك المعنى لا بد أن يختص به، والاختصاص يكون إما بالحلول، أو بالمجاورة، وكلاهما يقتضيان كونه جوهراً، وقد أفسدناه، فبطل بجميع ذلك عليه الحلول»[1] إلى ما تقدم، فإنه لا يجوز أن يكون تعالى في جهة غير شاغل لها، لعدم دلالة الفعل لا بنفسه ولا بوساطة على كونه في جهة، وقد تقدم معنا عدم جواز وصفه تعالى بما لا يدل عليه الفعل لا بنفسه ولا بوساطة[2].

هـ ـ الحاجة: رأى الطوسي أنه لا تجوز عليه الحاجة، وفي ذلك إثبات كونه تعالى غنياً. واستدل على ذلك بأن الحاجة إنما تجوز على من تجوز في حقه المنافع والمضار. والمنافع هي اللذة والسرور، وأما المضار فهي الألم والغم، وبالتالي فإن المنافع والمضار لا تجوز إلا على من تجوز عليه الشهوة والنفار، وهما يستحيلان عليه تعالى[3].

وأما أنه لا تجوز عليه تعالى الشهوة والنفار فقد تلمس الشيخ الطوسي لذلك عدة أدلة منها:

---

(١) الاقتصاد، ص ٧٣.
(٢) م. ن. ص٧٣، ٧٤. قا: التمهيد، ص٧٥.
(٣) م. ن. ص ٧٤. قا: التمهيد، ص٧٩.

أنه ليس في الفعل ما يدل على أنه تعالى مشتهياً أو نافراً، قد مرَّ معنا أن لا طريق لإثبات صفاته تعالى إلا فعله إما بنفسه وإما بوساطة[1].

ومنها: أن الشهوة والنفار لا يصحان إلا على الأجسام، لأن الشهوة لا تجوز إلا لمن إذا أدرك المشتهى صح عليه جسمه، وإذا أدرك ما ينفر عنه فسد عليه جسمه، وهكذا فإن مقتضى وجود الشهوة والنفار هو الجسمية، وقد ثبت معنا سابقاً أنه تعالى ليس بجسم، فوجب حينئذٍ نفي الشهوة والنفار عنه، وإذا انتفت عنه الشهوة والنفار، انتفت عنه بالتالي المنافع والمضار[2] وإذا انتفيا عنه انتفت عنه الحاجة وعندها وجب كونه غنياً[3].

وكذلك فإن الشيخ الطوسي قد استدل أيضاً على غناه تعالى «بدليل أنه واجب الوجود لذاته وغيره ممكن الوجود لذاته»[4]. وقد أوضح الطوسي هذا الدليل في محل آخر وذلك في سياق استدلاله على غناه تعالى وعدم حاجته معتبراً أن الحاجة إنما تكون في الذات أو في الصفات، والبارىء تعالى غني في ذاته وصفاته لوجوب وجوده فلا يكون بمحتاج[5]. وهناك غير ما تقدم من الأدلة يسوقها الطوسي لنفي الشهوة والنفار عنه تعالى[6].

و ـ **الرؤية**: اتبع الطوسي في مسألة الرؤية بالبصر ما عليه «جمهور أهل الإمامة وعامة متكلميهم إلا من شذ منهم[7]، بشبهة عرضت له في تأويل الأخبار.

---

(١) الاقتصاد، ص٧٤. قارن تمهيد الأصول، ص٧٩.
(٢) قا: جمل العلم والعمل، ص٣٠، ٣١..
(٣) الاقتصاد، ص٧٤.
(٤) الرسائل العشر، ص٩٦.
(٥) م.ن، ص ١٠٥.
(٦) تمهيد الأصول، ص٧٩، ٨٠.
(٧) قا: ما نقله المفيد على سبيل الحكاية عن هشام بن الحكم أنه كان يقول بجواز الرؤية عليه تعالى. ولكن البعض ينفي هذه النسبة عنه معتبراً أنها وإن صحت، فهي تكون في آرائه التي سبقت عدوله إلى مذهب الإمام الصادق (ع). هشام بن الحكم، ص١٦٠، ١٦١.

والمعتزلة بأسرها توافق أهل الإمامة في ذلك، وجمهور المرجئة وكثير من الخوارج والزيدية وطوائف من أصحاب الحديث، ويخالف فيه المشبهة وإخوانهم من أصحاب الصفات[1].

واستدل الطوسي لنفي الرؤية البصرية بأدلة عقلية وسمعية. وأما الأدلة العقلية فهي: أن من شرط صحة الرؤية أن يكون المرئي نفسه أو محله مقابلاً للرائي بحاسة، وفي حكم المقابل، والمقابلة مستحيلة[2] عليه تعالى، أما بنفسه فلأنه تعالى ليس بجسم، وأما بمحله فلأنه تعالى ليس بعرض[3]. وهذا كلُّه قد تقدم معنا فيّما سبق.

أضف إلى ذلك، أنه تعالى لو كان مرئياً لأمكننا رؤيته مع وجود كل مقتضيات الرؤية من صحة الحواس وارتفاع الموانع المعقولة ووجوده تعالى، إذ إننا نرى المرئيات بهذه الشروط لا غير. وأما الموانع التي يشترط ارتفاعها لجواز الرؤية فكلها لا تجوز عليه تعالى. لأنها إما تكون البعد المفرط وإما القرب المفرط وإما الحائل وإما اللطافة وإما الصغر. وهذه كلها من صفات الأجسام والجواهر. وهكذا فإذا ثبت وجود مقتضى الرؤية وارتفاع موانعها، ومع ذلك تعذرت رؤيته، فإن ذلك يدل على أنه تعالى ليس بمرئي[4]. وبمثل ذلك يُعلم أنه تعالى لا يُدرك بشيء من الحواس الباقية.

إلى ذلك فإن الطوسي ينفي إدراكه بالحاسة السادسة، وذلك لأنها إما أن تكون مماثلة لباقي الحواس فتأخذ حكمهم أو مخالفة لهم، ومخالفتها ليس بأكثر من مخالفة بعضها لبعض مع عدم إدراكه تعالى بشيء منها، فوجب استحالة

---

(١) أوائل المقالات، ص ٧٥.

(٢) قا: النكت في مقدمات الأصول، ص٣٧، حيث يقول الشيخ المفيد «فإن قال: ما الدليل على أنه لا يُدرك بالأبصار؟ فقل: ما استحال من اشتباهه بخلقه، وإيجاب الرؤية الاشتباه».

(٣) قا: التبيان في تفسير القرآن، سورة الأنعام آية ٣٠، مج ٤، ص١١٣. كذلك قا: الرسائل العشر: ص٩٥، وص١٠٥

(٤) قا: تقريب المعارف، ص٥٢، قا: جمل العلم والعمل، ص٣١. قا: الياقوت، ص٤١.

إدراكه تعالى بتلك الحاسة أيضاً[1].

وأما الأدلة السمعية، فما جاء في قوله تعالى في [سورة الأنعام آية ٣]. ﴿**ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**﴾. ووجه دلالة الآية على نفي رؤيته تعالى ـ عند الطوسي ـ هو أنه تعالى قد تمدَّح بنفي الإدراك عن نفسه، وكل تمدح تعلق بنفي فإثباته له تعالى لا يكون إلا نقصاً كقوله تعالى في سورة البقرة آية ٢٥، ﴿**لا تأخذه سِنة ولا نوم**﴾ وقوله تعالى في سورة المؤمنون آية ١٩١ ﴿**ما اتخذ الله من ولد**﴾ وغير ذلك من الآيات التي تعلق فيها المدح بالنفي فكان إثباته نقصاً. وأما أن الآية الكريمة فيها تمدح فهذا ما يدل عليه إجماع الأمة، إذ لا خلاف بينهم في ذلك. وأما أن الإدراك وإن كان مطلقاً مشتركاً بين البصر وغيره، فإن تعليقه هنا بالبصر يفيد ما البصر آلة فيه وهو الرؤية[2]. إلى ذلك فإن الشيخ الطوسي حاول تأويل ما هو ظاهر من الآيات في الرؤية كقوله تعالى في سورة القيامة آية ٢٣ ﴿**وجوه يومئذ ناضره إلى ربها ناظره**﴾ معتبراً أن النظر هنا بمعنى الانتظار فكأنه قال: لثواب ربها منتظرة، وقد ورد النظر بمعنى الانتظار في القرآن الكريم في قوله تعالى على لسان بلقيس في سورة النحل آية ٣٥ ﴿**وإني مرسلة إليهم بهدية فناظرة بِمَ يرجع المرسلون**﴾. وقد ذهب الطوسي أيضاً إلى أن النظر ليس بمعنى الرؤية في شيء من كلام العرب، فالعرب تقول نظرت إلى الهلال فلم أره، فيثبتون النظر وينفون الرؤية، ولو كان معناهما واحد لكان هذا الكلام مناقضة، وكذلك فهم يقولون: ما زلت أنظر إليه حتى رأيته، ولا يقولون ما زلت أراه متى رأيته. إلى ذلك، فقد احتمل الطوسي أن تكون «إلى» في الآية الكريمة هي مفرد «آلالآء» فتكون «إلى» حينئذٍ اسماً لا حرفاً[3].

---

(١) الاقتصاد، ٧٤، ٧٥، وكذلك تمهيد الأصول، ص ٨١، ٨٤.

(٢) تمهيد الأصول، ص٨٤، ٨٥. قا: الاقتصاد، ص٧٥، ٧٦، قا: التبيان في تفسير القرآن، سورة الأنعام، آية ١٠٣، مج ٤، ص٢٢٣، ٢٢٤.

(٣) الاقتصاد، ص٧٦، ٧٧، قا: تمهيد الأصول ص٨٧، ٨٨.

نظرية العدل الإلٰهي عند الشيخ الطوسي:

احتل مبحث العدل الإلٰهي في الفكر الكلامي الشيعي والمعتزلي مكانة خاصة، وذلك لأن «مسألة العدل كلامياً من المسائل الفوارق بين القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، والقائلين بالتحسين والتقبيح الشرعيين. فقد ركز وأكد الأولون من الفريقين عليها بكل ما أوتوا من حول علمي، وعلى رأس هؤلاء المعتزلة والإمامية، وسار في خطهم الزيدية والأباضية. ومن أبرز آيات ذلك أن وجدناهم يفردونها بالبحث والعنوان من بين سائر الصفات الثبوتية الكمالية. وفي مقابل هذا، أهملها الآخرون، فلا بحث خاص بها، ولا عنوان تعنون به، غير قليل من كلام في بعض أطرافها يتبعثر هنا وهناك عند ذكرهم أفعال العباد، وفي طليعة القائمة من هؤلاء: الأشاعرة ومن سلك سبيلهم. ولأهميتها كمسألة فارقة، سمي الفريق الأول بـ (العدلية) نسبة إلى القول بالعدل القائم على فكرة التحسين والتقبيح العقليين»[1].

إلى هذا، فإن الكلام في العدل الإلٰهي عند الطوسي يدور حول تنزيه الله تعالى من فعل القبيح والإخلال بالواجب. ولذلك فإننا نجده يعرف العادل الحكيم بأنه «هو الذي لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب»[2]. وإذا ما عرفنا أن الحسن والقبح مما يحددهما العقل عند الطوسي ـ كما سيأتي ـ فإننا نجد تعريفه هذا منسجماً مع مذهب أهل الاعتزال من حيث إن العدل عندهم هو «ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة»[3]. ومخالفاً لما عليه الأشاعرة الذين يعتبرون أن العدل بمعنى أن يفعل الله تعالى ما يشاء ويحكم ما يريد، «فالعدل وضع الشيء في موضعه وهو التصرف في الملك

---

(١) خلاصة علم الكلام، ص١٣٩، ١٤٠.
(٢) الرسائل العشر، ص ١٠٥.
(٣) الملل والنحل، ج١، ص٥٦.

على مقتضى المشيئة والعلم»[1].

ولكي يثبت الطوسي مذهبه في العدل، فإنا نجده يبرهن على أنه تعالى قادر على القبيح من الأفعال، ولكنه لا يفعله باختياره تنزهاً منه عن ذلك. وقبل إقامة البرهان وقف الطوسي على بيان حقيقة الفعل وأقسامه.

يُعرِّف الطوسي الفعل بأنه «ما وجد بعد أن كان مقدوراً»[2]. وبعد التعريف يأخذ بتقسيم الفعل، فهو إما أن تكون له صفة زائدة على حدوثه أو لا يكون له ذلك. والثاني ككلام النائم وحركات جوارحه التي لا تتعداه. وأما الأول فهو يتصف إما بالحسن وإما بالقبح. والحسن من الأفعال هو «كل فعل إذا فعله العالم به أو المتمكن من العلم به مختاراً لا يستحق عليه الذم»[3]. وأما القبح منها فهو «كل فعل إذا وقع من عالم بقبحه أو متمكن من العلم بقبحه استحق الذم على بعض الوجوه»[4]. ومن هنا، وبعد تعريفه للحسن من الأفعال دخل في تقسيمها فوجدها على نحوين:

أحدهما: مباح، وهو الذي لا يكون له صفة زائدة على حسنه النفسي.

وثانيهما: ما له صفة زائدة على حسنه النفسي، وهو الفعل الذي يستحق فاعله المدح ولكن على بعض الوجوه حسب تعبير الطوسي. وهذا النحو ينقسم بدوره إلى قسمين:

الأول: وهو الواجب الذي يستوجب تركه الذم والعقاب على بعض الوجوه.

---

(١) الملل والنحل، ج١ ص٥٥.

(٢) الاقتصاد، ص٨٤. وهذا يعني أسبقية القدرة على الفعل. وهذا بعينه ما ذهبت إليه المعتزلة. انظر: جارالله، المعتزلة، ص ٩٥. وهذا بخلاف الأشعري الذي اعتبر أن القدرة لا تكون إلا مقارنة للفعل انظر: الحسيني، هاشم معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ط ١، بيروت، دار النشر للجامعيين، ١٩٦٤ ص ١٧٩.

(٣) م. ن. ص٨٤، ٨٥.

(٤) م. ن. ص ٨٦.

والثاني: وهو المندوب الذي لا يستوجب ذماً على تركه له. وينقسم الأول إلى ثلاث أقسام: أحدهما: الواجب المضيق، كصوم شهر رمضان، وأداء الدين الحال أجلُه، والصلاة المفروضة. ثانيهما: الواجب التخييري كالكفارات الثلاث في اليمين. ثالثهما: الواجب الكفائي، وهو إذا قام به البعض سقط عن الآخرين كردِّ السلام مثلاً.

وأما الثاني ـ وهو المندوب ـ فينقسم إلى قسمين وذلك باعتبار إيصال النفع إلى الغير وعدمه، فعلى الأول يوصف بأنه إنعام وإحسان، ولكن بشرط القصد إلى ذلك، وعلى الثاني لا يوصف بأكثر من أنه ندب[١].

إلى ما تقدم، فإن الكلام عن حسن الأفعال وقبحها يقودنا إلى بحث هام شُغل المتكلمون فيه، وتشعبت آراؤهم حوله، وهو بحث التحسين والتقبيح، الذي يدور حول الإجابة عن السؤال التالي: هل الحسن والقبح في الأفعال عقليان أم شرعيان؟ وقبل الوقوف على بعض أدلة الطرفين، ومعرفة رأي الطوسي في ذلك، لا بد من تحديد دقيق لمحل النزاع والخلاف. فنقول: إن صفة الحسن والقُبح تطلق على ثلاثة أنواع:

الأول: الكمال والنقص. فالعلم مثلاً حسن لأنه كمال بينما الجهل قبيح لأنه نقص.

الثاني: ملاءمة الغرض ومنافرته. فحسن الصحة مثلاً كونها متوافقة مع إرادتنا، وقبح المرض لكونه متنافٍ مع هدفنا.

الثالث: الفعل، بحيث يُناط قبح الفعل باستحقاق فاعله للذم والعقاب، ويُناط حسنه بعدم استحقاقه للذم والعقاب.

وأما النوعان الأولان فمحل وفاق على أن العقل هو الحاكم بالحسن والقبح

---

(١) الاقتصاد، ص ٨٥، قا: التمهيد، ص٩٨، ١٠٠.

فيهما، ولا مدخلية للشرع في ذلك، وإنما وقع الخلاف الأخير من حيث إن الحاكم هو العقل أم الشرع[1]؟.

وهنا نجد الطوسي متوافقاً مع الرأي الإمامي والمعتزلي[2]، ومتسلحاً بأدلتهما، رادّاً في الوقت نفسه أدلة الأشاعرة. فالطوسي يعتبر أولاً أن العلم بقبح القبائح وحسنِ ووجوبِ الواجبات يكون عقلياً وشرعياً. فما هو عقلي كعلمنا بقبح الظلم والكذب المجرد من النفع، وكذلك علمنا بوجوب رد الوديعة، وقضاء الدين وغير ذلك. وأما ما يعرف بالشرع دون العقل كالعبادات الشرعية من حسن الصلاة والزكاة والصيام، وقبح الزنا وشرب الخمر وغير ذلك مما لا مجال للعقل لإدراك حسنه أو قبحه.

ونقف الآن على أدلة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، فنجد أن هناك جملة من الأدلة[3]. منها البديهة والفطرة، وهنا اعتبر الطوسي أن كل عاقل يشعر بفطرته أن الظلم والجهل والكذب قبيح. فلو كان ذلك عن غير طريق العقل، لكان العلم بقبح القبيح وحسن الحسن متوقف على أهل السمع دون شموله لجميع العقلاء، مع أننا نعلم باشتراك العقلاء جميعهم، سواء أكانوا موحدين أم ملحدين، مقرين بالنبوات أم جاحدين لها في العلم بذلك، وهذا خير دليل على كون طريق ذلك هو العقل[4].

إلى ذلك، فإن الأشاعرة استدلوا لمذهبهم هنا، فيما استدلوا به، بأن الأفعال كلَّها من نوع واحد، وبالتالي فليس هناك من شيء في نفسه يقتضي مدحاً وثواباً أو ذماً وعقاباً، وإنما صارت الأفعال كذلك بواسطة أمر الشارع

---

(١) مغنية، محمد جواد، معالم الفلسفة الإسلامية، د. ط، بيروت، مكتبة الهلال، د. ت. ص١٢٤، ١٢٥، قا: كذلك: أبو رغيف، عمار، الأسس العقلية، ط١، بيروت، الثقلين، ١٩٩٧، ج١، ص١١١، ١١٢.

(٢) قا: الشيعة الفلسفة الإسلامية بين الأشاعرة والمعتزلة، ص ١٨٧.

(٣) معالم الفلسفة الإسلامية، ص١٢٦، ١٢٧.

(٤) الاقتصاد، ص٨٧. قارن التمهيد ص١٠٤، ١٠٥.

ونهيه[1]. وبالتالي فلا يرد عليهم ما تقدم من دليل مخالفيهم، وذلك لأن ما يعلمه العقلاء من حسن الأفعال وقبحها هو نتيجة مخالطتهم العقلاء من أهل الشرع. وهذا ما يبطله الطوسي «لأنه لو كان كذلك لعلموا قبح كل ما علمه أهل الشرع من قبح شرب الخمر والزنا وغير ذلك. وفي العلم بالفرق بينهما دليل على فساد ما قالوه»[2].

ويتابع الطوسي إبطاله لرأيهم معتبراً أنهم لو قالوا: «إن العقلاء لا يعلمون ذلك، أو يعتقدونه اعتقاداً ليس بعلم، لزمهم أن يقولوا لا يعلمون المشاهدات أيضاً. لأن من الناس من قال طريق ذلك السمع ولزم عليه قول السوفسطائية وأصحاب العنود، في نفيهم العلم بشيء من الأشياء، ونسبتهم ذلك كله إلى الظن والحدسيات. وذلك باطل بالاتفاق»[3].

وبعد النظر فيمن هو الحاكم في حسن الأفعال وقبحها، نطرح التساؤل التالي: هل الله تعالى قادر على فعل القبيح؟.

«ذهب العلماء كافة إلى انه تعالى قادر على القبيح إلا النظَّام»[4]، وهذا ما يراه الطوسي أيضاً، إذ نراه يجيب على الاعتراضات النافية لذلك، ويستدل على ما ذهب إليه بعدة أدلة منها: أنه تعالى خالق لكمال العقل فينا، وهو مجموع علوم مختلفة من العلم بالمشاهدات وغيرها، والقادر على شيء قادر على جنس ضده، أي قادر على ضد هذه العلوم من الجهل، والجهل قبيح. ومنها أيضاً: أن القبح من جنس الحسن، فضرب الطفل تأديباً حسن بينما ضربه ظلماً قبيح. وإذا كان

---

(١) معالم الفلسفة الإسلامية، ص١٢٥.

(٢) الاقتصاد. ص٨٧، قا: التمهيد، ص١٠٥.

(٣) م. ن. ص٨٧. قا: التمهيد، ص١٠٥.

(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٣٣١. ولكن ذهب المفيد إلى أن المجبرة يرون أن الله تعالى غير قادر على الظلم. أوائل المقالات، ص ٥٦. ويرى الأشعري في مقالاته أنه وإضافة إلى «النظام» وأصحابه يذهب «علي الأسواري» «والجاحظ» وغيرهما إلى أن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الظلم. مقالات الإسلاميين، ص ٥٥٥.

تعالى قادراً على الأجناس كلها فهو كذلك قادر على ما لا نهاية له من كل جنس، وذلك بمقتضى قادريته النفسية، وإذا ثبت ذلك ثبت كونه تعالى قادراً على فعل القبيح. إلى غير ذلك من الأدلة[1].

وقد يقع اعتراض على ما ذهب إليه الطوسي، بأن القبح لا يقع إلا من جاهل أو محتاج، فلو كان تعالى قادراً عليه فيجب حينئذٍ كونه إما جاهلاً أو محتاجاً، والدلالة تكشف عن مدلولها، وقد ثبت أنه تعالى لا يجوز أن يكون جاهلاً أو محتاجاً، فحينئذٍ وجب أن لا يكون قادراً على القبيح[2]. ويجيب الطوسي بعدة أجوبة[3] على هذا الاعتراض أمتنها دلالة وأقواها عنده أنه تعالى لو وقع منه القبيح لانتفت حينئذٍ دلالة وقوع القبيح على جهل وحاجة من يقع منه، وذلك لثبوت كونه تعالى ليس على هاتين الصفتين، ويجري ذلك مجرى دلالة المعجزات على صدق من ظهرت على يده إذا اعتقدنا عدم ظهورها إلا على يد الصادقين، وأما لو فرضنا ظهورها على أيدي الكاذبين لامتنع حينئذٍ دلالة المعجزات على صدق الصادقين.

وإذا كان تعالى قادراً على القبيح فهل يصدر منه قبيح، أي أنه تعالى هل يفعل القبيح؟.

«اختلف الناس هنا، فقالت المعتزلة: إنه تعالى لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب، ونازع الأشعرية في ذلك وأسندوا القبائح إليه»[4]. وهنا يتوافق الطوسي والمدرسة الإمامية والمعتزلية في أن الله تعالى غير فاعل للقبيح. ويستدل على ذلك بدليلين: الأول: وقد تمسكت به المعتزلة، وتبعها عليه الطوسي وحاصله: أن فعل القبيح لا يصدر من شخص إلا إذا كان جاهلاً بقبح ما يفعله أو أنه محتاج

(١) الاقتصاد، ص٨٧، ٨٨، قا: التمهيد، ص١٠٦.
(٢) تمهيد الأصول، ص١٠٦ ـ ١٠٧.
(٣) م. ن، ص١٠٧ ـ ١٠٨.
(٤) كشف المراد، ص٣٣٠.

إلى فعل هذا القبيح، وكلاهما لا ينطبقان على المولى تعالى، وذلك لعلمه بالقبائح وعلمه بغناه عن هذه القبائح[1]، ومن كان على هذا الحال لا يصح منه أن يختار القبيح. ويدل على ما تقدم أن من خُيِّر بين الصدق والكذب للوصول إلى غايته مع علمه بقبح الكذب وحسن الصدق، لا يجوز اختياره للكذب على الصدق مع تساويهما في الوصول إلى الغرض والغاية. وعلة ذلك منحصرة في كونه عالماً بقبح الكذب وأنه مستغن عنه بالصدق، وهكذا يثبت مما تقدم أنه تعالى لا يفعل القبيح[2].

الثاني: أنه لو لم يكن غنياً وجازت الحاجة عليه فإنه لا يصح صدور القبيح عنه، وذلك لقدرته تعالى على فعل ما لا يتناهى من الأفعال الحسنة التي هي من جنس الأفعال القبيحة، ومن يقدر على الوصول إلى غايته ومبتغاه بالحسن كما يصل إليها بالقبيح، لا يصح أن يختار القبيح على الحسن مع علمه بقبح القبيح وحسن الحسن، تماماً كما سبق المثال للمخير بين الصدق والكذب[3].

وأما أنه تعالى لا يريد القبيح فقد ذهبت المعتزلة إلى كونه تعالى مريداً للطاعات من المؤمن والكافر، وقعت هذه الطاعات أم لم تقع، وبالتالي فإنه تعالى كارهٌ للمعاصي سواء وقعت أم لم تقع. وأما الأشاعرة فقد ذهبت إلى أن كل ما هو واقع تحقق فهو مراد له تعالى سواء كان طاعة أم معصية[4]. والطوسي ينسجم هنا مع الرأي المعتزلي، مستدلاً على ذلك بأنه لو أراد القبيح، لكان إما أن يريده لنفسه، أو بإرادة قديمة أو محدثة، وقد مر معنا أنه تعالى ليس مريداً لنفسه أو مريداً بإرادة قديمة، وكذلك الحال بالنسبة للإرادة المحدثة، وذلك لأنه لو أراد القبيح «بإرادة محدثة لكان هو الفاعل لها، لأنه لا يقدر أن يفعل إرادة لا في محل

---

(١) قا: جمل العلم والعمل، ص ٣٢، قا: الياقوت، ص ٤٥.
(٢) التمهيد، ص١١٠، الاقتصاد، ص٨٨، ٨٩.
(٣) الاقتصاد، ص٨٩، كذلك التمهيد، ص١١١.
(٤) كشف المراد، ص٣٣٢.

سواه. ولو كان هو الفاعل لها لكان فاعلاً للقبيح، لأن إرادة القبيح قبيحة»[1].

ويستدل كذلك بأنه تعالى ناهٍ عن فعل القبيح، ولا يكون ذلك إلا بكراهيته للقبيح، فلو كان مريداً له، لكان مريداً للشيء كارهاً له في آن وهذا باطل[2]. ويقدم الطوسي غير ذلك من الأدلة[3]. وهكذا، إذا ثبت ما تقدم معنا ثبت كونه تعالى عادلاً[4].

ويقودنا البحث في نظرية العدل الإلٰهي عند الطوسي، إلى البحث في قضية هامة مترتبة على تلك المسألة، ألا وهي قضية حرية وإرادة الإنسان، وبمعنى آخر كلامياً: مسألة الجبر والتفويض أو الجبر والاختيار، والقضاء والقدر. «ودراسة هذه المسألة تعني البحث في أفعال الإنسان الصادرة عنه وعلاقتها بقدرة الله تعالى. ويتلخص فحوى القضية في: هل أن الإنسان مجبور ومقسور على أفعاله الإرادية. وبتعبير آخر: هل الإنسان مسلوب الإرادة، وجميع أفعاله مخلوقة لله تعالى؟ أو أنه حر الإرادة، وله الاختيار في أن يفعل أو لا يفعل؟ فتكون جميع أفعاله مخلوقة له وليس للإرادة الإلهية أي دخل بها؟ أو أن أفعاله في وضع هو بين بين؟»[5].

وهذه المسألة كما هو واضح وظاهر ـ من حيث إنها تمس الحرية الإنسانية ـ ليست من النوع النظري المنطقي الجدلي الذي لا يمت للواقع بصلة، بل هي متصلة بحياة الإنسان ومصيره ومآله، ولذا فقد شغلت عقول الناس من مفكرين وفلاسفة وغيرهم منذ أقدم العصور[6]، «ولا تزال من أعقد المسائل الكلامية التي

---

(١) الاقتصاد، ص٨٩، قا: تمهيد الأصول، ص١١٣. قا: جمل العلم والعمل، ص ٣٢.
(٢) م. ن، ص٨٩ ـ ٩٠، قا: التمهيد، ص١١٣ ـ ١١٤.
(٣) م. ن، ص٩٠ ـ ٩١، كذلك انظر: التمهيد، ص١١٤.
(٤) يعطي الطوسي دليلاً مختصراً على كونه تعالى عادلاً يقول: «فعل القبيح والإخلال بالواجب نقص، والله تعالى منزه عن النقص». الرسائل العشر، ص٩٦.
(٥) خلاصة علم الكلام، ص١٥٠ ـ ١٥١.
(٦) معالم الفلسفة الإسلامية، ص١١٩.

شاع النزاع فيها في القرن الأول الإسلامي بين العلماء والمتكلمين، وبقيت موضع عناية الباحثين والمفكرين طوال هذه القرون. وبالرغم من توجه الأفكار إليها بالبحث وإعطائها تلك الأهمية، بالرغم من ذلك فلم يلتق العلماء الباحثون فيها على رأي واحد، ولا استطاعوا أن يضعوا الحلول التي تزيح الشبه والشكوك حول أفعال الإنسان وتحديد المسؤولية المترتبة عليها»[1].

إلى هذا، فإنه لا ينبغي التوهم أن مشكلة الجبر والاختيار مختصة بالفلاسفة الإلٰهيين والمتكلمين، وأن الماديين لا يتعبون أنفسهم لحل معضلتها، بل إنها تطرح أمامهم هذه المشكلة مع قليل من الفرق، إذ إنهم لما كانوا يأخذون بمبدأ العلية العامة والضرورة التي تفرض وجوداً قطعياً للمعلول عند وجود علته، وانتفائه عند انتفائها، فإن السؤال يطرح أمامهم حول تبعية أفعال البشر لهذا القانون واستحالة استثنائها منه، فأعمال البشر مشمولة لقوانين مسلمة حتمية وجبرية، ومع هذا، فهل يمكن تصور الحرية والاختيار[2]؟.

إلى ذلك فقد تعددت أقوال الفرق الإسلامية حول هذه المسألة، وقبل الوقوف على رأي الطوسي، وتحديد موقعه من مختلف الآراء والأقوال، سنعرض وباختصار للآراء في هذه المسألة، فنجد أن أهمها أربعة:

الأول: الجبر.

الثاني: الاختيار أو التفويض.

الثالث: الأمر بين الأمرين.

الرابع: الاكتساب (الكسب).

الجبر: «وهو نفي الفعل حقيقة من العبد وإضافته إلى الرب

---

(1) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص ١٧٢.

(2) مطهري، مرتضى، الإنسان والقضاء والقدر، ضمن كتاب: مفاهيم إسلامية، د. ط، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٩٨٧، ص٤٠.

تعالى»[1]. وصاحب هذه المقالة هو الجهم بن صفوان حيث كان يقول بالجبرية الخالصة، وذهب إلى «أن الإنسان ليس يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات»[2].

الاختيار أو التفويض: والتفويض «هو الاعتقاد بأن جميع أفعال الإنسان واقعة بقدرة الإنسان نفسه وحدها»[3].

ويُعزى نشر هذه الفكرة إلى معبد الجهني وغيلان الدمشقي. فالأول تولى نشرها في العراق والثاني في الشام[4]. ويلتقي القائلون بهذه الفكرة مع المعتزلة، كما يلتقي القائلون بالجبرية مع الأشاعرة والفقهاء من أهل السنة.

ومن هنا، فقد اعتنق المعتزلة هذه الفكرة وتبنوها، وبالتالي أظهروا مقدرة في شرحها والدفاع عنها فاقت ما كانت عليه القدرية الأولون. وانطلاقاً من ذلك، فقد «أجمع المعتزلة على أن العباد خالقون أفعالهم مخترعون لها، وأن الله تعالى ليس له في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير، لا بإيجاد ولا بنفي، ما عدا معمر والجاحظ فإنهما وإن وافقا سائر المعتزلة في أن الله لا دخل له في أفعال عباده، فقد قالوا إنها من فعل الطبيعة أي اضطرارية كفعل النار للإحراق والثلج للتبريد وهي إنما نسبت إلى فاعليها مجازاً لظهورها منهم، لأن العباد ليس لهم إلا الإرادة. (إلى هذا) لم ينكر المعتزلة أن القدرة التي يقوم بها الإنسان بأعماله من الله»[5].

---

(١) الملل والنحل، ج١، ص١١٢.
(٢) م. ن، ج١، ص١١٤.
(٣) خلاصة علم الكلام، ص١٥٢. قا: تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ٤٧.
(٤) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص١٧٤.
(٥) المعتزلة، ص ٩٢.

ومن هنا، فهذا واصل بن عطاء (ت. ١٣١ هـ) ـ أبو المعتزلة ـ يعتبر أنه يستحيل أن يخاطب الله تعالى العبد: «بافعل»، وهو لا يمكنه أن يفعل، والعبد يحس من نفسه الاقتدار والفعل، ومن أنكر ذلك فقد أنكر الضرورة[١].

الأمر بين الأمرين: «وهو مذهب الإمامية وسمُّوه (الأمر بين الأمرين)، إفادة من الكلمة المأثورة عن الإمام الصادق ٥ (لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين)»[٢]. بمعنى «أن الإنسان موجد لأفعاله، ولكن بالقدرة التي أودعها الله فيه، وبتلك القدرة بعد وجود الدواعي للفعل، وانتفاء الموانع عنه يصدر الفعل من الفاعل، وينسب إليه مباشرة. . . ولا يكون مجبوراً في هذه الحالة، لأن قدرته لم تتعلق بطرف الوجود فقط أو بالطرف الآخر، بل هي بالنسبة إلى الطرفين متساوية، كما لا يصح نسبة الفعل إلى الله تعالى لمجرد أنه أوجد في الإنسان القدرة على فعل الشيء وتركه، لأن القدرة على فعل الشيء وتركه، ليست سبباً تاماً لإيجاد الفعل وتركه، وإنما هي من قبيل المعد أو قابلية المحل الذي يتوقف عليه تأثير العلة»[٣].

وهكذا ـ وكما يقول المفيد ـ لم يكن الله تعالى «بتمكينهم من الأعمال مجبراً لهم عليها، ولم يفوض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها، ووضع الحدود لهم فيها، وأمرهم بحسنها ونهاهم عن قبيحها. فهذا هو الفصل بين الجبر والتفويض»[٤].

---

(١) الملل والنحل، ج ١ ص ٦٣.
(٢) خلاصة علم الكلام، ص١٦٠. قا: الاعتقادات ص ٢٩، حيث سئل الإمام: وما أمر بين أمرين قال: «ذلك مثل رجل رأيته على معصية، فنهيته فلم ينته، فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لا يقبل منك فتركته كنت الذي أنت أمرته بالمعصية» وقد أدعى المفيد إرسال هذا الحديث. تصحيح اعتقادات الإمامية ص ٤٦ ولكننا نجده مسنداً في توحيد الصدوق، ص ٣٦٢.
(٣) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص ١٨٣
(٤) تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ٤٧.

وبعد أن نعرض لمذهب الأشاعرة في هذه المسألة، نجد أن الإمامية وقفت موقفاً وسطاً بين المعتزلة والأشاعرة.

الاكتساب (الكسب): وهي عقيدة أهل السنة من أشعرية وماتريدية وسلفية[1]. والذي ابتكر هذه الفكرة وتبناها هو أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ). وحاصل نظرية الكسب الأشعرية: أن الأفعال الاختيارية للإنسان يكتسبها عبر خلق الله تعالى القدرة فيه، فعبر هذه المقدرة الحادثة يكتسب الإنسان أفعاله، «فإذا أراد العبد الفعل وتجرد له ـ أي لم يشغل نفسه بفعل سواه ـ خلق الله له في هذه اللحظة قدرة على الفعل مكتسبة من العبد مخلوقة من الرب، فيكون الفعل خلقاً وإبداعاً وإحداثاً من الله وكسباً من العبد لقدرته التي خلقها الله له وقت الفعل»[2].

ومن أجل هذا الكسب يستحق العبد الثواب والعقاب[3]. وهكذا، فإن الأشعري يعرف الاكتساب في مقالاته بقوله: «إن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة فيكون كسباً لمن وقع بقدرته»[4].

وفي كتابه الإبانة، يقر الأشعري بأنه «لا خالق إلا الله، وأن أعمال العبد مخلوقة لله مقدرة كما قال: **﴿والله خلقكم وما تعملون﴾** [الصافات، ٩٦]»[5].

---

(١) خلاصة علم الكلام، ص ١٦٣.

(٢) صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام (الأشاعرة)، ط ٥، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨٥، ج٢، ص٧٨ ـ ٧٩.
قا: الملل والنحل، ج١، ص١٣١ ـ ١٣٢. قا: حول فكرة الكسب عند الأشعرية: (بالإنكليزية).

Fakhri. M, "Some paradoxial Implications of The Mua'tazilite View of Free Will in Muslim World" Vol, 45, N 2, 1933, p,95, p109.

(٣) معالم الفلسفة الإسلامية، ص٢٠.

(٤) مقالات الإسلاميين، ص٥٤٢.

(٥) الأشعري، علي بن اسماعيل، الابانة عن أصول الديانة، تح: عبد القادر الأرناؤوط، ط١، دمشق، دار البيان، ١٩٨١، ص٢٠.

وبعـدما تقدم، نستطيع الآن استبـانة رأي الطوسي في هذه المسألة، وتحديد موقعه من تلك النظريات الآنفة الذكر ومعرفة انتسابه إلى أيٍّ منها. وهنا فإن الطوسي بعد طرحه للسؤال التالي: هل أفعال العباد بقضاء الله وقدره أم لا؟، فإننا نجـده منسجماً مـع المذهب القـائل بأن أفعـال الإنسان محـدثة، وأن الإنسان هو الذي يحدثها ويوجدها[1]. ويستدل الطوسي على ذلك بأدلة عدة: وجدانية وعقلية ونقلية. وهذه الأدلة هي ما استدل بها الإمامية والمعتزلة في المقام[2].

ومن جملة هذه الأدلة: وجوب وقوع أفعالنا بحسب دواعينا وأحوالنا، وبالتالي وجوب انتفائها بحسب صوارفنا وكراهيتنا. يقول الطوسي: «وإنما قلنا بوجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا، لأن الواحد منا متى دعاه الداعي إلى القيام والقعود، ولا صارف له عن ذلك، ولا مانع، فإنه لا بد أن يقع ما دعاه الداعي إليه. وليس كذلك ما لا يتعلق به، كطوله وقصره. ولا فرق بينهما إلا أنها محدثة بنا، ومتعلقة بجهتنا»[3]. ومما يدل أيضاً على أن الواحد منا محدث لأفعاله «أنه يَحْسُنُ مدحُنا على بعض الأفعال وذمُّنا على بعض»[4]، كفعل الطاعات واجتراح السيئات، بينما لا يحسن مدح الإنسان أو ذمه على طوله وقصره

(١) وهذا ما عليه المفيد. قا: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ص ٢٥١. قا: حول مشكلة القضاء والقدر (خلق الأفعال): Horton. M. M. Die Philosophie Des Islam, Munchen, 1923, P 206.
Macdonald. A.H The Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory, London, 1904. P.131.
قـا: Nicholson. A. R, A Literary History of The Arabs Cambridge, 1961, P 221.

(٢) انظر: معالم الفلسفة الإسلامية، ص١٢٠، وكذلك الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٣) الاقتصاد، ص٩٧، قا: التمهيد، ص١٢٨.

(٤) م. ن، ص٩٩، قا: التمهيد، ص١٢٩ ـ ١٣٠. قا: الياقوت، ص ٤٦.

أو حسنه وقبحه، «وإنما كان ذلك لأن الأول متعلق بنا، والثاني غير متعلق بنا لا شيء سواه»[1]. وإضافة إلى ذلك فقد استشهد الطوسي بعدة آيات من القرآن الكريم[2]، والتي يظهر منها إضافة الفعل إلينا دونه تعالى، منها قوله تعالى: ﴿**جزاءً بما كانوا يعملون**﴾[3] وقوله تعالى: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره**﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿**ومن يعمل سوءً يجز به**﴾[5] إلى غير ذلك من الآيات التي ظاهرها مماثلاً لما تقدم. وينتهي الطوسي من ذلك كلِّه بقول «فمن نفى الفعل عنا فقد خالف العقول والقرآن»[6].

إلى هذا، فقد اعتبر ابن بابويه ـ الصدوق ـ أن أفعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، وقد فسر الخلق التقديري بمعنى العلم الأزلي لله تعالى بمقاديرها[7]. إلاّ أن هذا التفسير لم يرتضيه تلميذه ـ المفيد ـ الذي اعتبر أن العلم بالشيء ليس هو خلقاً له، بل التقدير في اللغة هو الخلق، وقد ذهب بدوره إلى أن الأفعال يحدثها العبّاد، وليس الله تعالى هو الذي يخلقها فيهم[8].

إلى هذا فقد استظهر البعض ـ مكدرموت ـ من كلام الصدوق المتقدم بأن علم الله تعالى عنده له صفة الجبر والتحديد[9]. إلا أن الظاهر من كلام الصدوق في الفعل الإنساني أنه ليس من فعل الله وتكوينه، وأن مراده من تقدير الله لأعمال العباد هو بيان مقاديرها وأحوالها من حسنٍ وقبح وفرض ونافلة. يقول الصدوق:

---

(١) الاقتصاد، ص٩٩، قا: التمهيد، ص١٢٩ ـ ١٣٠.
(٢) م. ن، ص١٠٠.
(٣) سورة الواقعة، آية٢٤.
(٤) سورة الزلزلة، آية ٧.
(٥) سورة النساء، آية ١٢٣.
(٦) الاقتصاد، ص١٠٠.
(٧) الاعتقادات، ص ٢٩.
(٨) تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ٤٢ ـ ٤٤، قا: أوائل المقالات ص ٥٨.
(٩) نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ص ٤٣٥.

«وقد يجوز أيضاً أن يُقدِّر الله أعمال العباد بأن يبين مقاديرها وأحوالها من حسن وقبح وفرض ونافلة وغير ذلك. . . وإنما أنكرنا أن يكون الله عز وجل حكم بها على عباده ومنعهم من الانصراف عنها، أو أن يكون فعلها وكوّنها»[1].

إلى ما تقدم، ينطلق الطوسي للرد على مخالفيه من المجبرة (معبد الجُهني) والقائلين بالكسب من الأشاعرة.

ومن الأدلة التي يقيمها المجبرة على نسبة الأفعال لله تعالى ونفيها عنا هي: أن أفعالنا مِن قبيل العادة ومستندة إليها كما يفعل أشياء كثيرة بالعادة مثل التشبع والري عند الأكل والشرب وغير ذلك[2].

ويُبطل الطوسي ذلك بالوجوب الذي اعتبره في صدور الفعل أو انتفائه، فما يكون مستنداً إلى العادة لا يجب وقوعه على كل حال. أضف إلى ذلك أنه يلزم من قولهم ذاك أن لا يكون هناك فاصل بين الواجب والمعتاد، وأن تكون الأشياء كلها بالعادة، وبالتالي فلا فارق بين ما هو واجب في نفسه وما هو بالعادة، فيكون انتفاء السواد بالبياض وحاجة العلم إلى الحياة وما جر مجراه في الواجبات كله بالعادة، وذلك باطل بالاتفاق[3].

ومن أدلة القائلين بالجبر التي يوردها الطوسي أنه لو كان العبد محدثاً لأفعاله باختياره لوجب أن يعلم تفاصيلها من أجزائها ومقاديرها، وذلك لأن الأفعال لا بد وأن تكون مقصودة واختيار بعضها دون البعض الآخر متوقف على العلم به، فصدور الأفعال متوقف على العلم بها، مع أننا نجد أن النائم مثلاً تصدر منه بعض الأفعال بدون أن يشعر بها ولا يكون مدركاً لكميتها وكيفيتها، وكذلك الحال ما قد يصدر عن الإنسان من بعض الحركات الجزئية من دون تصورها،

---

(١) التوحيد، ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥.
(٢) التمهيد، ص ١٢٨، قا: الاقتصاد، ص٩٧.
(٣) الاقتصاد، ص٩٧، كذلك التمهيد ص١٢٨، ١٢٩.

ومن ذلك يتضح أن الفاعل هو الله تعالى لتخلف العلم بالفعل عن الفعل بالنسبة للإنسان[1]. وفي رده على ذلك يرى الطوسي أنه ليس من شرط إيجاد الفعل منا وصدوره عنا علمنا به، لأنه قد نفعل ما لا نعلمه في حال السهو والنوم، وأما ما نفعله في حال اليقظة فالداعي إنما يدعونا إلى جملة الفعل لا إلى تفاصيل أجزائه[2].

ونصل أخيراً إلى موقفه من نظرية الكسب الأشعرية فهو يرى أن الكسب ليس بمعقول ولا معلوم[3].

ويبرر ذلك بأن هذه النظرية مهما اجتهدنا في فهمها فلا يصح فهمها وتقبلها. يقول الطوسي: «وإنما قلنا ذلك لأنهم يجتهدون في إفهامنا ونحن نجتهد في الفهم عنهم، ومع هذا فلا يصح أن نفهمه فعلم أنه ليس بمعقول»[4].

على أن هذه النظرية تجعل الفرد في حكم المحمول عليه متى أوجد الله تعالى فيه القدرة والفعل وجب اكتسابه، ومتى لم يفعل تعالى ذلك استحال وجوده، وعندها فيجب أن لا يستحق الفرد مدحاً ولا ذماً ولا ثواباً ولا عقاباً وهذا مما لا يسلّم به أصحاب هذه النظرية. ويقول الطوسي: «لأن عندهم (القائلون بالكسب) أن القديم تعالى متى فعل فيه القدرة والفعل وجب أن يكون مكتسباً، ومن لم يفعل ذلك استحال ذلك فيه، فقد صار الواحد منا في حكم المحمول عليه فيجب أن لا يستحق مدحاً ولا ذماً ولا ثواباً ولا عقاباً»[5].

ويرد الطوسي على الأشعري في نسبة الأفعال لله تعالى باستدلاله بقوله

---

(١) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص٢٠٨، قا: تمهيد الأصول، ص١٢٩.
(٢) التمهيد، ص١٢٩.
(٣) الاقتصاد، ص٩٨.
(٤) التمهيد، ص١٣٤.
(٥) م. ن، ص١٣٥.

تعالى: ﴿**والله خلقكم وما تعملون**﴾[1]، بأن «المراد به الأجسام، لأن الذين كانوا يعبدون الأصنام دون أفعالهم فيها، فعنفهم الله تعالى بأن قال: أتعبدون ما تنحتون من الأجسام؟ والله خلقكم وما تعملون من الأجسام التي تنحتون منها الأصنام. وتقدير الكلام وما تعملون منه»[2].

---

(١) سورة الصافات، آية ٩٦.

(٢) الاقتصاد، ص١٠٢.

خلاصة واستنتاجات
حول نظرية الشيخ في الألوهية

يرى الطوسي أن المعرفة العقيدية الأصولية وبما فيها معرفة الله تعالى لا تتم إلا بالفكر والنظر، لا عبر السمع والوحي، وهذا ما عليه مشهور متكلمي الإمامية بما فيهم أستاذيه المفيد والمرتضى، وخالف في ذلك الشيخ الصدوق وغيره من أتباع المدرسة الحديثية، إذ اعتبروا أن هذه المعرفة العقيدية لا تكون إلا عن طريق السمع والوحي.

ـ **التوحيد**: بالنسبة لمسألة توحيده تعالى، نجد الطوسي قد أثبت وحدانيته تعالى، ونفى وجود شريك له عبر نفي وجود قديم ثانٍ يشاركه في هذه الصفة التي هي صفة نفس، فالقدم من صفات ذات المولى تعالى التي امتاز من خلالها وباين فيها جميع الموجودات، فمن شاركه فيها كان مماثلاً له في جميع أوصافه. إلى هذا فإن نهج الطوسي في اثبات وحدانيته تعالى يتوافق مع مذهب المعتزلة الذين يرون «أن الله واحد **﴿وليس كمثله شيء﴾** . . . وأنه القديم وما سواه المحدث»[1] وأن القدم أخص وصف لذاته[2].

ـ **صفاته تعالى**: انطلاقاً من مبدأ التنزيه المطلق للذات الإلهية وعدم مماثلتها ومقارنتها لشيء من الموجودات، يدخل الطوسي إلى دراسة صفاته تعالى وكيفية استحقاقه لها. فيرى أن من الصفات الإلهية ما يصح نسبتها إليه تعالى ومنها ما لا يصح كذلك. وما يصح نسبتها إليه تعالى إما تكون ثابتة للذات فيما لم

(١) الانتصار، ص ٥.
(٢) الملل والنحل، ج ١، ص ٥٨.

يزل وإما لا تكون كذلك بأن تكون محدثة.

إلى هذا، فإن الصفات الثابتة له تعالى فيما لم يزل ـ أي الصفات الذاتية ـ هي عين الذات وليست زائدة عليها أو شيئاً مغايراً سواها، وبالتالي فوجودها ليس إلا وجود الذات نفسها، لا تمايز بينهما إلا بالوجوه والاعتبارات الذهنية العقلية، وبمعنى آخر إن الاختلاف بين الذات الإلهية المقدسة وصفاتها الذاتية النفسية ليس اختلافاً مصداقياً بل هو اختلاف مفهومي. والصفات الذاتية ـ الثابتة للذات فيما لم يزل ـ عند الطوسي هي: العلم والقدرة والحياة والوجود والقدم والسمع والبصر، وإن كانت هذه الصفة الأخيرة ـ أعني بها كونه سميعاً بصيراً ـ ترجع في الحقيقة إلى صفة الحياة.. فكونه تعالى سميعاً بصيراً بمعنى أنه حي لا آفة به. وانطلاقاً مما تقدم، فإذا كان الطوسي قد أثبت أن هذه الصفات موجودة فيما لم يزل، إلا أنه بالمقابل نفى قدمها، أي إن هذه الصفات لا تتصف بالأقدمية، فلا يجوز أن تقول إنه تعالى قادر بقدرة قديمة، وعالم بعلم قديم وهكذا... وذلك لأن صفة القدم ـ وكما تقدم ـ هي من أخص صفات الذات الإلهية المقدسة، التي لو شاركه تعالى فيها غيرها لاقتضى ذلك تعدد القدماء وهذا محال.

إلى هذا، فإن الطوسي يرى أن صفاته تعالى الذاتية إنما تستحق لنفسه أو لما هو عليه في نفسه، والظاهر أن مقصوده من كيفية الاستحقاق هذه هو نفي كون صفاته تعالى الذاتية قد استحقت لا لنفسه ولا لعلة أو لعلة معدومه أو لعلة قديمة أو محدثة[١].

وهكذا، فالطوسي يعتبر أن وجوب الصفة الذاتية له تعالى يغني عن معنى وجوبها، أي إن الصفة الواجبة هي أن تكون حاصلة لا عن علة لأن نفس وجوبها يغني عن علة لإيجابها[٢].

---

(١) التمهيد، ص ٦٧.
(٢) م. ن، ص ٦٦.

ومن هنا، فإن قول الطوسي بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لنفسه أو لما هو عليه في نفسه لم يقصد بذلك أن ذاته تعالى هي علة لهذه الصفات، بحيث تكون الذات نائبة مناب الصفات كما هو عليه عند أبي علي الجبائي[1]. حيث إن مؤدى هذه النظرية هو نفي الصفة كما يقول الشهرستاني[2]. بينما نجد الطوسي مثبتاً لواقعية معينة للصفات الكمالية له تعالى، وواقعية الصفة تختلف وتتنوع بالنسبة لها باختلاف وتنوع المراتب الوجودية لها، فإننا نرى في هذا الوجود أن من الصفات ما هو عرض ومنها ما هو جوهر ومنها ما هو ممكن ومنها ما هو واجب، إذ ليس لكل الصفات واقعية واحدة في جميع المراتب الوجودية[3]. أضف إلى ذلك، أن الطوسي لم يقصد بكيفية استحقاقه تعالى لصفاته، أنه تعالى يستحقها لما هو عليه في ذاته كما هو عليه الحال عند أبي هاشم الجبائي، إذ إن مقصود الطوسي من الاستحقاق لما هو عليه في ذاته، هو أن صفاته تعالى الذاتية تقتضيها وتوجبها صفة الذات أي ما هو عليه في ذاته، وهذا حاصل في كل حال لأن الوجود واجب له تعالى في كل حال[4].

وأما عند أبي هاشم فقد أثبت أحوالاً هي صفات وراء كونه تعالى ذاتاً موجوداً، فكونه تعالى ـ مثلاً ـ عالماً بذاته عند أبي هاشم، فذلك يكون «بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً، وإنما يعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً هي صفات لا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات»[5].

---

(١) السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، ط ٢، بيروت، الدار الإسلامية ١٩٩١، ج ٣، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.
(٢) م. ن، ج ٣، ص ٣٠٥.
(٣) بحوث في الملل والنحل، ج ٣، ص ٣٠٧.
(٤) التمهيد، ص ٧٢.
(٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٦.

وإذا كان الأمر كذلك، فما هو مقصود الطوسي من كيفية استحقاقه تعالى لصفاته؟.

الظاهر أن الطوسي يلتقي في هذه المسألة مع أبي الهذيل العلاف الذي كان يقول ـ وحسب ما نقله الشهرستاني ـ: «إن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدره وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته. (يقول الشهرستاني): وإنما اقتبس هذا من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليس وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته»[1].

ونحن إذا فسرنا كلام أبي الهذيل هذا في صفاته تعالى كما ذهب إليه بعض الباحثين ـ السبحاني ـ من أن أبا الهذيل «لا يهدف إلى انكار أسمائه كالعالم والقادر والحي ولا إلى انكار صفاته من العلم والقدرة والحياة، بل يعترف بهما معاً، غير أنه يقول باتحاد الصفات مع الذات وجوداً وعينيّة، وتغايرهما مفهوماً دفعاً للاشكالات المتوجهة إلى القول بالزيادة»[2]. ونحن إذا تبنينا هذا التفسير، فإن ذلك ما ينطبق مع تفسير الطوسي لصفاته تعالى وكيفية اتصافه بها، وهذا ما عليه كذلك أستاذا الطوسي ـ المفيد والمرتضى[3] ـ، لا بل هذا ما عليه المختار لدى الإمامية كافة، وعليه خطب الإمام علي عليه السلام وكلمات أهل البيت عليهم السلام كما يقول السبحاني[4].

إلى ما تقدم، بقي أن أشير في هذا المقام ـ صفاته تعالى الذاتية ـ عند الطوسي إلى أمور ثلاثة:

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٢) بحوث في الملل والنحل، ج ٣، ص ٢٩٩.

(٣) إلا أن مكدرموت ينقل عن المرتضى نصاً يظهر منه قبوله نظرية الأحوال التي نادى بها أبو هاشم الجبائي. نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ص ٤٧١. ولكن ما نقله عنه يخالف ما صرح به المرتضى في موارد مختلفة يظهر منها رفضه لهذه النظرية.

(٤) بحوث في الملل والنحل، ج ٣، ص ٣٠٥.

□ **الأول**: أن الطوسي في صفة سمعه وبصره تعالى يلتقي مع أستاذه المرتضى، وكذلك مع المعتزلة من البصريين وخصوصاً «أبي علي الجبائي» وولده أبي هاشم، بأن ليس له تعالى بكونه سميعاً بصيراً، صفة زائدة على كونه حياً. بينما المفيد، وإن استدل على كونه سميعاً بصيراً، من خلال كونه حياً لا آفة به، إلا أنه قد ارجع هذه الصفة إلى العلم وليس الحياة.

وهذا ما عليه المعتزلة من البغداديين[١].

□ **الثاني**: أن الطوسي يخالف في عموم قدرته تعالى ما ذهب إليه بعض أعلام المعتزلة، فالطوسي إذ يقرر كونه تعالى قادراً لنفسه، فهذا يعني عنده وجوب كونه تعالى قادراً على جميع الأجناس، وفي كل جنس على ما لا يتناهى، لأنه لا مخصص له بقدرةٍ دون قدرة[٢].

وهو في ذلك يختلف عن النظام الذي كان يعتقد بعدم قدرته تعالى على القبيح، وعن «البلخي» الذي منع قدرته على مثل مقدورنا، وغن الجبائيَّين اللَّذَين أحالا قدرته على عين مقدورنا[٣].

□ **الثالث**: من المحتمل القريب، أن يكون قول الطوسي في صفاته تعالى الذاتية، يستند إلى ما جاء عن أهل البيت عليهم السلام من خطب وأحاديث، فنحن نجد مثلاً في نهج البلاغة خطباً في التوحيد، ظاهر بعضها نفي وجود صفاتٍ لها واقعية وراء الذات. يقول الإمام علي عليه السلام: «وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفةٍ أنها غير الموصوف، وشهادةِ كل موصوف أنه غير الصفة. فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزَّأه ومن جزأه فقد جهله»[٤].

---

(١) المعتزلة، ص ٧٣، أوائل المقالات، ص ٥٤.

(٢) الاقتصاد، ص ٦٣.

(٣) النافع يوم الحشر، ص ٣٦.

(٤) عبدة، محمد، شرح نهج البلاغة، د. ط، بيروت، الهدى، د. ت، ج ١، ص ١٥.

ونقل عن الإمام الرضا عليه السلام، في رواية الحسين بن خالد، قال: سمعت الرضا علي بن موسى عليه السلام يقول: «لم يزل الله تبارك وتعالى عليماً قادراً، حياً، قديماً، سميعاً، بصيراً، فقلت له: يا ابن رسول الله إنَّ قوماً يقولون: إنه عز وجل لم يزل عالماً بعلم، وقادراً بقدرة، وحيّاً بحياة، وقديماً بقدم وسميعاً بسمع وبصيراً ببصر، فقال عليه السلام: من قال ذلك ودان به، فقد اتخذ مع الله آلهة أخرى، وليس من ولايتنا على شيء. ثم قال عليه السلام: لم يزل الله عز وجل عليماً قادراً حيّاً قديماً سميعاً بصيراً لذاته، تعالى عما يقول المشركون والمشبّهون علوّاً كبيراً[١]».

وأما باقي صفاته، تعالى غير الذاتية، فنجد الطوسي يلتقي في صفة الادراك مع أستاذه المرتضى، من حيث إنها لا تستحق له تعالى فيما لم يزل، لأن الادراك يقتضي وجود المدرَك، والمُدرَك ليس موجوداً فيما لم يزل. بينما يعتبر المفيد أنَّ الادراك له تعالى ما هو إلا علمه وليس شيئاً آخراً غيرها[٢].

وأما إرادته تعالى فيلتقي في كونها محدثه لا في محل مع المرتضى. وأما المفيد فيقول أيضاً بحدوث إرادته تعالى وأنها من صفات الأفعال، إلا أني لم أقف له على قول بأن هذه الإرادة هل هي في محل أم ليست في محل؟. ويوافق الطوسي في حدوث إرادته تعالى لا في محل أكثر المعتزلة لا سيما البصريون منهم[٣].

ومن المحتمل ـ وكما تقدم في صفاته تعالى الذاتية ـ أن يكون مستند الطوسي في إرادته تعالى هو ما ورد من روايات عن أهل البيت عليهم السلام، فقد روي عن الإمام علي الرضا عليه السلام أنه قال:

«المشيّة والإرادة من صفات الفعل، فمن زعم أن الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحد[٤]».

---

(١) التوحيد، ص ١٤٠.

(٢) نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ص ٢٠٥.

(٣) المعتزلة، ص ٧١.

(٤) التوحيد، ص ٣٣٨.

وفي رواية عن عاصم بن حميد عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «قال: قلت له: لم يزل الله مريداً، فقال: إن المريد لا يكون إلا لمراد معه، بل لم يزل عالماً قادراً ثم أراد[1]».

وأما كونه تعالى متكلماً فقد رأى الطوسي أن حقيقة الكلام من جنس الأصوات، وبالتالي فإن هذه الصفة محدثه، وهذا ما عليه اجماع الإمامية كما ادعاه المفيد ـ مع غض النظر عما نسب إلى متقدمي المتكلمين من الإمامية ـ وكذلك هذا ما عليه اتفاق المعتزلة[2].

وخالفهم بذلك المحدثون والأشاعرة، فقد ذهبوا إلى أن الكلام صفة قديمة لله تعالى قائمة بذاته[3]. وكذلك فقد ذهب الطوسي إلى أن طريق اثبات ذلك هو السمع، وهذا ما عليه الإمامية والمعتزلة وخالفهم في ذلك الأشاعرة، حيث قالوا إن طريق ثبوت هذه الصفة هو العقل[4].

وأما في صفاته تعالى السلبية، فقد نفى الطوسي عنه تعالى كل ما يتنافى مع التنزيه والوحدانية كالجوهر والعرض والجهة والحاجة والرؤية وغيرها من الأمور التي تتنافى وتنزيه الله تعالى عن مشاكلة الجسمانيات ومشابهتها. ولم نجد في هذا المجال خلافاً بين الطوسي وأستاذيه ـ المفيد والمرتضى ـ وكذلك المعتزلة من حيث تأوُّله للآيات التي يظهر منها التشبيه والتجسيم، فنراه بعدما نفى امكانية الرؤية عنه تعالى موافقاً بذلك اجماع المعتزلة[5]، وكذلك الإمامية إلا من شذ معهم ـ على حد تعبير المفيد ـ، نجد الطوسي قد تأوَّل قوله تعالى ﴿**وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾، فاعتبر أن النظر هنا بمعنى الانتظار وهذا ما عليه المعتزلة

---

(١) التوحيد، ص ١٤٦.
(٢) الملل والنحل، ج ١، ص ٥٨.
(٣) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص ١٦٢. كذلك: النافع يوم الحشر، ص ٤٤ ـ ٤٥.
(٤) النافع يوم الحشر، ص ٤٤.
(٥) المعتزلة، ص ٨٠.

أيضاً[١] أو أن «إلى» ليست حرفاً بل اسماً بمعنى آلاء ونِعَم، وهذا ما عليه أبو علي الجبائي أيضاً[٢].

إلى هذا فإن هناك اختلافاً بين الطوسي وأكثر المعتزلة في مسألة مكانية الله تعالى، هل الله في مكان أم أنه لا يحوطه المكان؟ فذهب أكثر المعتزلة إلى أنه تعالى في كل مكان، وهم يحسبون أنهم بذلك ينفون عنه الجهة والتحديد[٣]. نعم، فقد فسر بعضهم ذلك، بمعنى أنه تعالى عالم بما في كل مكان مدبر له[٤]. إلا أن الطوسي يخالفهم في ذلك ويعتبر أنه تعالى لا في مكان، وهو يوافق بذلك الجبائي والفوطي في المعتزلة، ويستدل الطوسي على ذلك بأن من كان في المكان حالاً فهو مفتقر إليه وهذا محال عليه تعالى[٥].

وما عليه الطوسي، نجد صدى له في بعض الروايات عن الإمام علي عليه السلام حين سئل عن الرب أين هو وأين كان؟ فقال عليه السلام: «لا يوصف الرب جل جلاله بمكان، هو كما كان وكان كما هو، لم يكن في مكان ولم يَزُل من مكان إلى مكان، ولا أحاط به مكان، بل كان لم يزل بلا حد ولا كيف»[٦].

ـ العدل الإلهي:

وأما فيما يتعلق بالعدل الإلهي، فنجد أن الطوسي يتوافق والمعتزلة بأن القدرة سابقة على الفعل وليست محايثة له كما هو الحال عند المجبرة والأشعرية. وكذلك نراه متوافقاً مع المعتزلة وأصحابه الإمامية في مسألة التحسين والتقبيح بأنهما حكمان عقليان لا شرعيان كما ذهب إليه الأشاعرة. وإذا كان الله تعالى

---

(١) المعتزلة، ص ٨١ ـ ٨٢.
(٢) م. ن، ص ٨٢.
(٣) م. ن، ص ٨٣.
(٤) المعتزلة، ص ٨٤.
(٥) الرسائل العشر، ص ٩٥.
(٦) التوحيد، ص ٣١٦.

قادراً على فعل القبيح، فهل يصدر منه تعالى؟. ذهب الطوسي والإمامية وكذلك المعتزلة إلى عدم جواز صدور القبائح منه تعالى، ونازعت الأشعرية في ذلك، وأسندوا القبائح إليه تعالى.

وأما المسألة الأساسية في العدل الإلهي وهي مسألة القضاء والقدر أو الجبر والتفويض، فهنا نرى الطوسي ومعه المدرسة الإمامية في خط وسط بين المعتزلة والأشاعرة، وطريق الوسطية هذا، هو ما عبرت عنه الأحاديث الواردة عن أهل البيت بـ «الأمر بين الأمرين». فإذا كان الفعل مخلوقاً ومقدراً من قبل الله تعالى عند الأشاعرة، وحالة العبد قباله هي الاكتساب فقط، أو كان هذا الفعل مخلوقاً من قبل الإنسان عبر القدرة التي أعطاها الله إليه، ومن ثم ترك له التصرف صنعاً وخلقاً من دون تدخل كما ذهبت إليه المعتزلة، فإن الإمامية ـ وبمن فيهم الطوسي ـ قد نسبت الفعل البشري إلى البشر أنفسهم، ولكن لا على نحو الاستقلالية التامة كما ذهبت إليه المعتزلة بل عبر دوام الإشراف الإلهي على هذا الفعل وذلك عبر القدرة التي منحها للعبد في التصرف، وبمعنى آخر، إن الله تعالى لم يمنح القدرة لعبده ويجلس جانباً تاركاً للعبد خلق الفعل وإيجاده، بل إنه تعالى يتابع مرحلة صدور الفعل عن العبد متابعة القادر الذي منح القدرة للعبد على ايجاد فعله ولكن من دون أن تخرج نسبة هذا الفعل حقيقة عن العبد المتلبس به.



الفصل الثالث

نظرية النبوة والإمامة
عند الشيخ أبي جعفر الطوسي

نظريته في النبوة

إن ديدن علماء الكلام عند التكلم في النبوة، أنهم يتكلمون عنها بعامة، من حيث تعريفُها وبيان حسنها وعصمة الأنبياء، ومن ثم يأتون للكلام في نبوة نبينا محمد ﷺ بخاصة[1].

والطوسي لم يشذ عن هذا الديدن وتلك الطريقة، ونحن هنا في عرضنا لنظرية النبوة عنده، سنقف عند نقاط عدة قد تناولها في البحث، ابتداءً بتعريف «النبي» مروراً بالكلام في حسن بعثة الرسل والدليل عليها، إلى عرض شبهات من أنكر النبوات كالبراهمة مثلاً والرد عليها إلى طريق معرفة النبوة وهي المعجزة، ويقودنا ذلك إلى التساؤل حول جواز ظهور المعجزات، على يد غير الأنبياء عليهم السلام وعدم جوازها، إلى الكلام في عصمتهم، مع عرض آراء الفرق حولها وبيان مختار الطوسي منها، إلى الكلام في صحة نبوة النبي محمد ﷺ، ويتمحور البحث فيها حول الكلام عن معجزته الرئيسية ألا وهي القرآن الكريم، مع غيرها من معجزاته الكثيرة، وانتهاءً ـ واستكمالاً للبحث ـ ببيان الفرق بين النبي والإمام حيث سنقف على جواب التساؤل التالي: هل يجوز افتراق النبوة عن الإمامة أم لا؟ ومنه ندخل إلى أبحاث الإمامة.

النبوة وتعريفها:

يَدخل الطوسي في التعريف اللغوي لمعنى كلمة «نبي» فوجدها تحتمل معنيين:

---

(١) راجع: خلاصة علم الكلام، ص٢٧٠.

أحدهما: الإخبار، وذلك إذا كانت مشتقة من الإنباء والنبوءة (مهموزاً).

ثانيهما: العلو والرفعة، وذلك إذا كانت مشتقة من النباوة (بالتشديد من غير همز)، التي معناها الرفعة وعلو المنزلة.

وأما المعنى المصطلح في المقام لكلمة «نبي» فهو المعنى العرفي وهو: «المؤدي عن الله تعالى بلا واسطة من البشر»[1]، فبقيد «المؤدي عن الله تعالى» خرج المخبر عن غيره، وبقيد «بلا واسطة من البشر» يخرج الإمام والعالم فإنهما مخبران عن الله تعالى بواسطة النبي[2].

يقول الطوسي: «وإنما شرطنا بقولنا من البشر لأن النبي ﷺ أيضاً يروي عن الله تعالى بواسطة، لكن هو ملك وليس من البشر، ولا يشركه في هذا المعنى إلا من هو نبي»[3].

النبوة وحسن البعثة:

يقول الحلي (ت ٧٢٦ هـ) في حسن البعثة: «اختلف الناس في ذلك، فذهب المسلمون كافة وجميع أرباب الملل وجماعة من الفلاسفة إلى ذلك ومنعت البراهمة منه»[4]. وإذا كان المسلمون وبمن فيهم المتكلمون قد اتفقوا على حسن البعثة، إلا أنهم اختلفوا في حكم هذه البعثة هل هي واجبة أم جائزة؟. يقول في ذلك زين الدين العاملي (ت ٨٧٧ هـ): «نفت الأشاعرة وجوب البعثة، بناءً على إنكار الوجوب العقلي، وأوجبها الأوائل من حيث العقل العملي، ومشايخ المعتزلة لم تعمم وجوبها، واتفقت المعتزلة في الجملة والإمامية مطلقاً على وجوبها»[5]،

---

(١) التمهيد، ص٣١٢، والاقتصاد، ص٢٤٤، قا: الرسائل العشر ص١١١.
(٢) انظر: النافع يوم الحشر، ص٨١، ٨٢.
(٣) الرسائل العشر، ص١١١.
(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٣٧٣.
(٥) زين الدين، الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، تح: محمد الباقر البهبودي، ط١، =

وتبعهم على مذهبهم هذا الحكماء أي الفلاسفة[1].

إلى هذا، فإن الطوسي نجده منسجماً مع الرأي الإمامي، مستدلاً على حسن البعثة ووجوبها بأدلة عدة نذكر أهمها:

الأول: وهو ما ذهب إليه الفلاسفة والمعتزلة والمتكلمون من أن وجوب البعثة عائد إلى أن النظام الأكمل والمصلحة الشاملة الكاملة التي تستدعيها العناية الإلهية لا يتمان إلا بوجود نبي مبلغ لقوانين الحق والعدل[2].

يقول الطوسي: «إن الذي يدل على حسن بعثة الرسل فهو ما يؤدونه إلينا من المصالح والألطاف»[3]. ويعلل ذلك بأنه «لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن في أفعال المكلف ما إذا فعله دعاه إلى فعل الواجب العقلي أو صرفه عن فعل القبيح العقلي أو ما إذا فعله دعاه إلى فعل القبيح والإخلال بالواجب، فيجب إعلامه ذلك لأن الأول لطف له والثاني مفسدة»[4]، وأما إعلام المكلف بذلك فإنه لا يتم «إلا بأن يبعث إليه نبياً يعلمه ذلك، وإنما قلنا ذلك لأنه لا يمكن الوصول إلى ذلك باستدلال عقلي ولا يحسن خلق العلم الضروري بذلك، لأن التكليف يمنع منه، فلم يبقَ بعد ذلك إلا بعثة الرسول ليعرفه ذلك، وهذا الوجه الذي نقول إنه متى حسنت بعثة الأنبياء وجبت، فلا ينفصل الحسن عن الوجوب[5].

الثاني: وهو ما ذهب إليه أصحاب الدليل الأول وتبعهم الطوسي في ذلك وحاصله: أنه يجوز أن يبعث المولى نبياً يرشد ويؤكد ما في العقل من أوامر ونواه، حتى وإن لم يكن مع هذا النبي شرع خاص به، بأن كان العقل كافياً من هذه

= مشهد، المكتبة المرتضوية، ١٣٨٤ هـ، ج١، ص٤٠، قا: كشف المراد، ص٣٧٥.

(١) خلاصة علم الكلام، ص٢٦٥.

(٢) معالم الفلسفة الإسلامية، ص١٣٠.

(٣) التمهيد، ص٣١٣، قا: الإقتصاد، ص٢٤٦.

(٤) م. ن، ص ٣١٣.

(٥) م. ن، ص ٣١٣.

الناحية، وبالتالي فلا يكون ذلك عبثاً، وذلك لأن نفس بعثة النبي تكون لطفاً للمكلفين الذين ما كانوا ليؤمنوا لولا دعاواه، وإن لم يكن معه شرع[1]، وإلى ذلك فقد أشار المتكلمون بقولهم: «التكاليف السمعية ألطاف في التكاليف العقلية، واللطف واجب فالتكليف السمعي واجب»[2].

إلى ما تقدم، فإن هناك من ذهب ـ كالبراهمية ـ إلى إنكار البعثة، ورأى عدم وجود الداعي لها. ونحن هنا سنعرض لرأي البراهمية في ذلك إذ إنه قد «كثر الذين ـ في الفكر العربي الإسلامي ـ قالوا بأن إنكار النبوة منسوبة إلى البراهمة»[3]، وبالتالي نورد ردَّ الطوسي على البراهمة فيما ذهبوا إليه.

ينقل الشهرستاني في «الملل والنحل» عن براهم (براهما) بعد أن نسب البراهمية له، أنه نفى النبوات وقرر استحالتها في العقول، وذلك من وجوه[4] سنكتفي بذكر واحدة منها اختصاراً في المقام.

يقول براهما: «إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولاً وإما أن لا يكون معقولاً. فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه، فأي حاجة بنا إلى الرسول؟ وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً؛ إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية، ودخول في حريم البهيمية»[5]. ويبطل الطوسي هذا الدليل معتبراً أن الشرع لا يكون إلا موافقاً للعقل، مفصلاً بين ضربين مما يقتضيه العقل:

فهناك ما يقتضيه ويعلمه تفصيلاً وبشكل مستقل، وهذا لا حاجة به لبعثة الرسل، وهناك ما يقتضيه ولكن لا يعلمه إلا على وجه الإجمال، وهنا يأتي دور

---

(١) التمهيد، ص٣١٣، قا: الاقتصاد، ص٢٤٧.
(٢) معالم الفلسفة الإسلامية، ص١٣٠ ـ ١٣١.
(٣) زيعور، علي، الفلسفات الهندية، ط٢، بيروت، الأندلس، ١٩٨٣، ص٣٩٢.
(٤) الملل والنحل، ج٣، ص٣٤٦.
(٥) الملل والنحل، ج٣، ص٣٤٣، وص٣٤٦.

الشرع لتفصيله وبيانه، ويتابع الطوسي توضيح ما تقدم بقوله: «وإنما قلنا ذلك لأن العقل دال على طريق الجملة على أن ما يدعو إلى الواجب أو يصرف عن فعل القبيح واجب، وأن ما يدعو إلى القبيح ويصرف عن الواجب قبيح، ثم لا يعلم مفصلاً الفعل الذي هذه صفته، فإذا ورد علينا السمع بأن ها هنا فعلاً داعياً إلى فعل الواجب علمنا أنه واجب مفصلاً، وكذلك إذا قال إن ها هنا فعلاً معيناً يصرف عن قبيح علمنا مثل ذلك، لأنه لو تميز لنا ذلك بالعقل لعلمناه فعلى هذا لا يخالف العقل السمع، وإنما كان يكون منافياً لو أثبت ما نفاه العقل أو نفى السمع ما أثبته العقل والأمر بخلافه»[1].

المعجزة أو طريق معرفة النبي: تعريفها وشروطها.

إن العلامة والحجة التي يقيمها النبي على أنه مرسل من قِبَل الله تعالى وبالتالي يُلزم الناس بها بحيث يُعد من خالفها مكابراً ومعانداً، هي المعجزة التي يعجز الآخرون عن مجاراتها. ومن هنا فإن المتكلمين قد اشترطوا أموراً ثلاث من خلالها تُعرف رسالة الرسول، ومنها ظهور المعجز على يديه. وهذه الأمور الثلاثة هي:

أ ـ أن لا يأتي النبي بما يخالف الواقع والعقل، وبالتالي أن تتفق تعاليمه مع الفطرة الإنسانية ولا تتعارض مع طبيعتها وسجيتها.

ب ـ أن يكون الهدف والغاية من دعوته هو إطاعة الله تعالى وخدمة الإنسان وصالحه.

ج ـ ظهور المعجزة على يده لإثبات صدق دعواه[2].

إلى هذا فقد عرف المتكلمون المعجزة بأنها: «ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي

---

(١) التمهيد، ص٣١٤، ٣١٥.

(٢) معالم الفلسفة الإسلامية، ص١٣١ ـ ١٣٢.

ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى»[١].

ونحن نجد أن خرق العادة ومطابقة الدعوى من الشروط التي يضعها الطوسي في المعجز الذي هو الطريق والمسلك إلى معرفة النبي. وهنا فإن الطوسي يعطي تعريفين للمعجز. ولكن من حيثيتين: الأولى: لغوية والثانية عرفية. فالمعجز بمقتضى اللغة هو عبارة «عمن جعل غيره عاجزاً»[٢]، ولكنه اعتبر أن المعتمد في تعريف المعجز هو العرف دون اللغة، فهو بحسب العرف عبارة «عما يدل على صدق من ظهر على يده واختص به»[٣]. ولكي يكون المعجز دالاً على صدق من ظهر على يديه لا بد أن تتوفر فيه مميزات وشروط خاصة أنهاها الطوسي إلى أربع وهي:

أولاً: أن يكون ناقضاً وخارقاً للعادة المستقرة والمستمرة والمعلومة عند العقلاء، «لأنه لو لم يكن كذلك لم يعلم أنه فعل للتصديق دون أن يكون فعل بمجرى العادة»[٤].

ثانياً: أن يكون من فعل الله تعالى أو جارياً مجرى فعله، واعتبار ذلك «لأن المدعي إذا ادعى أن الله يصدقه بما يفعله، فيجب أن يكون الفعل الذي قام مقام التصديق من فعل من طلب منه التصديق وإلا لم يكن دالاً عليه، وفعل المدعي كفعل غيره من العباد لأنه لا يدل على التصديق، وإنما يدل فعل ادعي عليه التصديق»[٥].

ثالثاً: «أن يتعذر على الخلق جنسه أو صفته المخصوصة»[٦] واعتبار ذلك

---

(١) الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد ضمن كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٣٧٧.

(٢) التمهيد، ص٣١٥.

(٣) م. ن، ص٣١٥.

(٤) الاقتصاد، ص٢٥٠، قا: التمهيد، ص٣١٥، ٣١٦.

(٥) م. ن، ص٢٥١، قا: التمهيد، ص٣١٥، ٣١٦.

(٦) م. ن، ص٢٥٠، قا: التمهيد، ص٣١٥.

راجع إلى أن المعجز لو كان على خلافه، فلا نأمن حينئذٍ من أن يكون من فعل غير الله، مع أنه لا بد أن يكون من فعله تعالى كما تقدم آنفاً[1].

رابعاً: أن يتعلق ويختص بمدعي النبوة على وجه يكون أمارة على صدق دعواه[2]. وإنما اعتُبر اشتراط الاختصاص والتعلق به لأنه لو لم يكن كذلك لم نعلم عندها اختصاصه به، ولا تعلقه كذلك. يقول الطوسي: «وإنما نعلم اختصاصه به بأن نعلم مطابقته لدعواه، فإن ادعى الدلالة على تصديقه طلوع الشمس من مغربها فطلعت كذلك فذلك غاية المطابقة»[3].

هل يجوز ظهور المعجزات على يد غير الأنبياء أم لا؟

قبل الوقوف على رأي الطوسي في ذلك نقول: إنه قد اختلف المتكلمون هنا فـ «ذهب أبو علي (الجبائي) وأبو هاشم (الجبائي) وأصحابهما إلى أن ظهور المعجز على يد غير النبي كائناً من كان غير جائز، وكذا لم يجوزوا ظهوره على من سيبعث على سبيل الإرهاص لنبوته، ولم يجوزوا أيضاً ظهور الخارق للعادة على الكذاب. وإن لم يطابق دعواه، بل كان على العكس. وحكى الشيخ أبو الحسين البصري عن ابن الأخشاد تجويز ظهور المعجز على الصالح غير أنه قال: السمع منع منه، وذكر أبو الحسين في الرسالة التي أملاها في هذه المسألة جواز ظهور المعجز على الصالحين، وبيّن أن السمع لم يمنع منه. وهذا هو مذهب الصوفية والأشعرية وأصحاب الظاهر، غير أنهم لا يسمون ما يظهر عليهم معجزاً، بل يسمونه كرامة»[4]. إلى ما تقدم فقد رأى أستاذ الطوسي ـ المفيد ـ جواز ظهور المعجزات على يد المعصومين والصالحين معتبراً أن ذلك «لا يمنع منه عقل ولا

---

(1) الاقتصاد، ص٢٥١، ٢٥٢، قا: التمهيد، ٣١٧.

(2) م. ن، ص٢٥٠، قا: التمهيد، ص٣١٥.

(3) التميهد، ص٣١٧، قا: الاقتصاد، ص٢٥٣.

(4) الرازي الحمصي، سديد الدين محمود، المنقذ من التقليد، ط١، قم، مؤسسة النشر الإسلامية، ١٤١٢ هـ، ج١، ص٤٠١. كذلك انظر في نفس المرجع حول هذا الموضوع من ص٤٠١، ٤١٥. قا: أوائل المقالات، ص٦٨، ٦٩.

سنة ولا كتاب، وهو مذهب جماعة من مشايخ الإمامية ـ إلى أن قال ـ وبنو نوبخت من الإمامية يمنعون ذلك ويوافقون المعتزلة في الخلاف علينا فيه، ويجامعهم على ذلك الزيدية والخوارج المارقة عن الإسلام»[١].

إلا أننا نجد أحد قدماء متكلمي الشيعة ـ هشام بن الحكم ـ كان يرى ـ كما ينسب إليه البغدادي ـ عدم جواز ظهور الأعلام المعجزة على غير نبي[٢].

إلى هذا، فإن الطوسي لا يخالف أستاذه المفيد في ما تقدم معتبراً وجوب جواز ظهورها على بعض الأئمة والصالحين، فطالما أن «فائدة المعجز تصديق من ظهر على يده، فيجب جواز ظهوره على يد بعض الأئمة والصالحين إذا ادعوا الإمامة والصلاح وكانوا صادقين، فإنه إذا كان مقتضاه تصديق من ظهر على يده فإن كان ذلك مدعياً للنبوة علمنا نبوته، وإن كان مدعياً للإمامة علمنا بها صدقه، وإن ادعى صلاحاً فمثل ذلك، لأنه لا بد من دعوى يقترن بها»[٣].

وإذا كان إظهار المعجزة على يد أحد الأئمة أو الصالحين فيه فائدة ووجه مصلحة من حيث تبيان صدقه وإثبات دعواه، بل إنه قد يجب إظهار المعجزة من حيثية ما يعترضها من اللطف، فإنه أيضاً وبالمقابل خالٍ من القبح لانتفاء وجوه القبح المعقولة فيه من الكذب أو الظلم أو العبث وغير ذلك[٤].

وإذا كانت المعجزة هي الحد الفاصل والأمارة الجلية التي تبيِّن المدعي الصادق من المدعي الكاذب، فهذا يلزم الإمامية على القول بوجوب اظهار المعجزة على يد الأئمة جميعهم. وهنا يرى الطوسي في جواب هذا الإلزام أن

---

(١) أوائل المقالات، ص٦٩. قا: المفيد، محمد بن النعمان، الفصول العشرة في الغيبة، تح: فارس الحسون، ضمن كتاب: المسائل الصاغانية ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، ط٢، بيروت، المفيد، ١٩٩٣، المجلد٣، ص١٢٣.
(٢) الفرق بين الفرق، ص٥١. قا: مقالات الإسلاميين، ص٥١.
(٣) الاقتصاد، ص٢٥٦، قا: التمهيد، ص٣١٨.
(٤) م.ن، ص٢٥٦، قا: التمهيد، ص٣١٨.

«المعروف من مذهب الإمامية أن أحداً من الأئمة لا يخلو من إظهار معجز على يده سواء تقدم ذلك أو تأخر. ـ ويتابع الطوسي كلامه بأنه حتى ـ لو سلمنا خلو بعض الأئمة من اظهار معجز على يده فإنه لم يخل مما يقوم مقامه من النص الواقع عليه ممن تقدمه وذلك مغنٍ عن حصول المعجز»[1].

إلى ذلك، فإن الطوسي لا يشترط إظهار المعجزة على يد الإمام أو الرجل الصالح كي تثبت إمامته أو صلاحه، بينما الأمر يختلف بالنسبة للنبي الذي لا بد له من المعجز، لأنه لا طريق لنا إلى معرفته بدونها، «فإذا لم يظهر على يده المعجز قطعنا على كذبه إن كان مدعياً، وإن لم يدعِ علمنا أنه ليس بنبي، لأنه لو كان نبياً لوجب بعثه ووجب عليه ادعاؤه، ولوجب ظهور المعجز عليه. فبان الفرق بين النبي والإمام والصالح»[2].

إلى ما تقدم فإن المعجزة عند الطوسي ـ وكذلك عند أكثر الإمامية ـ لا تظهر إلا على يد المعصوم، وتكون دالة عليه، وهي تدل كذلك على تعظيم من ظهرت على يديه وعلو منزلته. ومن هنا، فلا يجوز ظهورها على مؤمن مستحق للثواب بإيمانه وإن كان فاسقاً بجوارحه ـ حيث ذهب البعض ممن لا يعتبرون العصمة في المعجزة ـ إلى ذلك ـ هذا فضلاً عن ادعاء ظهورها على يد الكفار والفساق والمتكهنين إذا كانوا صادقين[3].

إلى ما تقدم، فإن المانعين من المعتزلة لظهور المعجزة على يد غير الأنبياء قد استدلوا على ذلك بوجوه[4] عدة، نذكر منها ما احتج به أبو هاشم الجبائي من أن المعجزة تدل على النبي عن طريق الإبانة والتخصيص «بخلاف سائر الأدلة، لأنه يجب إظهاره على يد النبي، وليس يجب ذلك في سائر

---

(١) التمهيد، ص٣١٩.

(٢) الاقتصاد، ص٢٥٧، ٢٥٨.

(٣) التمهيد، ص٣٢٠، قا: الاقتصاد، ص٢٥٩.

(٤) انظر: كشف المراد، ص٣٧٨، ٣٨٠.

الأدلة»[1] ، وبالتالي فلو شاركه بها غيره لم يحصل للنبي التميز ولما دلت المعجزة على نبوته[2].

وأجاب الطوسي على دليل الجبائي المتقدم، بأن وجوب ظهور المعجز على يد الأنبياء ليس من جهة الإبانة، بل لتحملهم من مصالح المكلفين ما يلزمهم من إعلامهم إياها، وهذا الإعلام ليس بواجب في باقي مدلول الأدلة، ولأجل ذلك افترق الأمران، لا لما قالوه. أضف إلى ذلك أن كثرة المعجزات إنما يخرجها «عن كونها دالة، لأن الوجه الذي لأجله دل المعجز على ما دل عليه كونه خارقاً للعادة، فإذا كثرت صارت معتادة، وتنقض وجه الدلالة فيها لا لما قالوه من طريق الإبانة»[3].

عصمة الأنبياء:

قبل الوقوف على رأي الطوسي في عصمة الأنبياء سنطل وباختصار على رأي الفرق الإسلامية منها. فقد وقع الخلاف فيما بينها حول هذه المسألة «فقالت الشيعة الإمامية لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب كبيراً كان أو صغيراً[4]، لا قبل النبوة ولا بعدها، ويقولون بالأئمة قبل ذلك، وجوز أصحاب الحديث والحشوية ـ هم المحدثون القائلون بنفس التأويل ـ على الأنبياء الكبائر قبل النبوة، ومنهم من جوزها في حال النبوة سوى الكذب فيما يتعلق بأداء الشريعة، ومنهم من جوزها كذلك في حال النبوة بشرط الاستسرار دون الإعلان، ومنهم من جوزها على الأحوال كلها، ومنعت المعتزلة من وقوع الكبائر والصغائر

---

(١) التمهيد، ص٣١٨.

(٢) كشف المراد، ص٣٧٨، ٣٧٩. قا: التمهيد، ص٣١٨.

(٣) التمهيد، ص٣١٨، ٣١٩.

(٤) نشير هنا إلى أن المتصوفين يشاركون الشيعة في قولهم بالعصمة لأوليائهم، يقول الشوكاني: «تستوي هذه العصمة في كلام من أظهر منهم ـ أي المتصوفية ـ أنه سني وفي كلام من أعلن منهم أنه شيعي أو باطني على حدٍ سواء». الشوكاني، محمد بن علي، قطر الولي على حديث الولي، تح: ابراهيم هلال، د. ط، د. م، د. د، د. ت، ص٨٣، ٨٤.

المستخفة من الأنبياء عليهم السلام قبل النبوة وفي حالها، وجوزت في الحالين وقوع ما لا يستخف من الصغائر، ثم اختلفوا، فمنهم من جوز على النبي صلى الله عليه وآله الاقدام على المعصية الصغيرة على سبيل العمد، ومنهم من منع من ذلك وقال إنهم لا يقدمون على الذنوب التي يعلمونها ذنوباً، بل على سبيل التأويل. وحكي عن النظام وابراهيم بن سيار ـ توفي ٢٣١ هـ ـ وجعفر بن مبشر، وجماعة ممن تبعهما، أن ذنوبهم لا تكون إلا على سبيل السهو والغفلة، وأنهم مؤاخذون بذلك، وإن كان موضوعاً عن أممهم لقوة معرفتهم وعلو مرتبتهم»[١].

إلى هذا فقد عرف الطوسي العصمة بـ «أنها القوة العقلية والطاقة النفسية في المعصوم الحاصلتان من أسباب اختيارية وغير اختيارية»[٢]. وهنا، فإننا نرى الطوسي منسجماً مع رأي فرقته الإمامية، مفنداً آراء الفرق الأخرى عبر إقامته للأدلة على ما ذهب إليه، والتي يلازم اثباتها إبطال الآراء المخالفة، إضافة إلى بعض الردود المباشرة. يقول الطوسي في عصمة الأنبياء: «والنبي يجب أن يكون معصوماً من القبائح كلها صغيرها وكبيرها قبل النبوة وبعدها على طريق العمد والسهو[٣] (ويتابع الطوسي كلامه بأن ما ذهب إليه في العصمة هو) بخلاف ما قالته المعتزلة من جواز الصغائر عليها[٤] إذا لم تكن مسخفة، وبخلاف من فرق

---

(١) المرتضى، علي بن الحسين، تنزيه الأنبياء، ط٢، بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٩، ص١٥، ١٦. قارن حول عصمة الأنبياء: ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، تح: محمد أبو الفضل ابراهيم، ط٢، د. م، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٥، ج٧، ص٨، ٢١.

(٢) شرح المصطلحات الكلامية، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، ط١، مشهد (إيران)، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٥ هـ، ص٢١٧. نقلاً عن تلخيص الشافي، ج١، ص٧١، قا: مغنية، محمد جواد، فلسفة التوحيد والولاية، د. ط، قم، دار التبليغ، د.ت، ص١٣٦، ١٣٧. حيث ميز بين نوعين من العصمة: أحدهما: حتمية، وهي العصمة في التبليغ والأخرى: اختيارية، وهي العصمة في امتثال الأحكام.

(٣) قا: الرسائل العشر، ص١٠٦، وص٩٧، حيث إن الطوسي قد أوجب عصمة النبي محمد (ص) من الخطأ والسهو والنسيان.

(٤) قا: الخياط، عبد الرحيم، الانتصار، تح: نيبرج، ط١، بيروت، دار قابس، ١٩٨٦، =

بين حال النبوة وقبل النبوة من أصحاب الحديث من الحشوية ومن أصحابنا، وبخلاف من أجاز عليهم الكبائر إلا الكذب فيما يؤدونه»[1].

ومن هنا، فإنَّا نجد الطوسي قد اعتبر في تفسير «التبيان» في مسألة جواز السهو على الأنبياء، فساد ما ذهب إليه الجبائي من جواز السهو والنسيان على الأنبياء عندما تعرض لتفسير قوله تعالى: **﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وإما يُنسَينَّك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين﴾**[2]. فقد ذهب الجبائي إلى أن هذه الآية تخالف ما اعتقدته الشيعة من عدم جواز السهو والنسيان على الأنبياء، إذ «إنما لا يجوز عليهم السهو والنسيان فيما يؤدونه عن الله، فأما غير ذلك فإنه يجوز أن ينسوه أو يسهو عنه مما لم يؤد ذلك إلى الاخلال بكمال العقل، وكيف لا يجوز عليهم ذلك وهم ينامون ويمرضون ويغشى عليهم، والنوم سهو، وينسون كثيراً من تصرفاتهم أيضاً، وما جرى لهم فيما مضى من الزمان[3]».

= ص٩٤. يقول الخياط: «كل ما يقع من النبي - عليه السلام - من ذنب فصغير مغفور لا يوجب عليه وعيد ولا يزيل ولاية ولا يوجب عداوة... إن الخطأ غير جائز على النبي - عليه السلام - فيما يبلغه عن ربه ولا فيما جعله حجة فيه».

(١) تمهيد الأصول، ص٣٢١، قا: الاقتصاد، ص٢٦٠، ٢٦١.

(٢) سورة الأنعام، آية: ٦٨.

(٣) التبيان في تفسير القرآن، ج٤، ص١٦٥، ١٦٦. ونجد أن الطبرسي من الإمامية يوافق في تفسيره «مجمع البيان» الجبائي حول السهو والنسيان على النبي ويعتبر أن رأيه هذا عليه عموم الشيعة يقول: «وأما النسيان والسهو فلم يجوزوهما (أي الشيعة) عليهم (الأنبياء والأئمة (ع)) فيما يؤدونه عن الله تعالى، فأما ما سواه فقد جوزوا عليهم أن ينسوه أو يسهوا عنه ما لم يؤدِّ ذلك إلى إخلال بالعقل، وكيف لا يكون كذلك وقد جوزوا عليهم النوم والإغماء وهما من قبيل السهو».
الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط١، طهران، دار المعرفة، ١٩٨٦، ج٤، ص٤٩٠.
ولكن العلامة الحلي (٦٤٨ هـ، ٧٢٦ هـ)، لا يتوافق مع رأي الطبرسي المتقدم حيث قال فيمن ذهب إلى جواز الخطأ والسهو على النبي: «وهذا المذهب في غاية الرداءة». الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف، الرسالة السعدية، تح: عبد الحسين محمد بن علي بقال، =

ويعقب الطوسي على كلامه بقوله: «والذي توهمه فاسد»[1].

ومن هنا فإن الطوسي قد خالف في مسألة السهو على النبي ﷺ ما ذهب إليه الصدوق من الإمامية، حيث ذهب إلى أن «ليس سهو النبي ﷺ كسهونا لأن سهوه من الله عز وجل، وإنما أسهاه ليعلم أنه بشر مخلوق فلا يتخذ رباً معبوداً دونه، ليعلم الناس بسهوه حكم السهو متى سهوا»[2]. وقد اعتبر الصدوق أن الغلاة والمفوضية هم الذين ينكرون السهو عن النبي، يقول «وكان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله يقول: أول درجة الغلو نفي السهو عن النبي ﷺ»[3].

وقد تصدى المفيد لشيخه الصدوق في مسألة جواز السهو على النبي ﷺ وذلك في رسالة نسبها إليه العلامة المجلسي (ت ١١١١ هـ) في بحاره، حيث ساق المفيد في هذه الرسالة الكثير من الأدلة الدالة على بطلان ما دل على جواز السهو على النبي ﷺ كالحديث الوارد عن «ذي اليدين». وفي ختام هذه الرسالة وبعد ذهابه إلى أن «ذي اليدين» مجهول غير معروف[4] قال «وإن شيعياً يعتمد على هذا الحديث في الحكم على النبي ﷺ بالغلط والنقص وارتفاع العصمة عنه، من العباد الناقص العقل، ضعيف الرأي، قريب إلى ذوي الآفات المسقطة عنهم التكليف»[5].

= ط١، قم، مطبعة بهمن، ١٤١٠ هـ، ص٧٤.

(١) التبيان، ج٤، ص١٦٦.

(٢) الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، ضمن موسوعة الكتب الأربعة في أحاديث النبي (ص) والعترة (ع)، ج٩، تح: محمد جعفر شمس الدين، د. ط، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٠، ج١، ص٢٩٦.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ص٢٩٦، ٢٩٧.

(٤) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ط٤، طهران، دار الكتب الإسلامية، د. ت، ج١٧، ص١٢٨، ١٢٩.

(٥) م. ن، ص١٢٩.

هذا، ولم يتردد الطوسي في متابعة شيخه المفيد في تفنيد الأحاديث الدالة على جواز السهو على النبي ﷺ ـ وهما حديثان مذكوران في التهذيب[1] وكذلك الاستبصار[2] ـ يقول الطوسي في الاستبصار: «مع أن في الحديثين ما يمنع من التعلق بهما، وهو حديث ذو الشمالين (ذو اليدين)، وسهو النبي ﷺ وذلك مما تمنع منه الأدلة القاطعة في أنه لا يجوز عليه السهو والغلط»[3].

وقال في التهذيب: «وهذا مما تمنع العقول منه»[4].

إلى ذلك، فإن الطوسي لا يرى هناك من ملازمة بين اللطف الإلهي والانصراف عن المعصية، ومن هنا نجده يرد على من يرى ذلك كأبي علي الجبائي والبلخي من المعتزلة حيث ذهبا في تفسير قوله تعالى: ﴿**قال رب السجن أحب إلي مما يدعونني إليه وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن وأكن من الجاهلين**﴾[5]، إلى أن «في الآية دلالة على أنه لا ينصرف أحد عن معصية إلا بلطف الله عز وجل، لأنه لو لم يعلم ذلك، لما صح خبره به»[6]. ولكن الطوسي أجاب على ذلك بأنه «ليس في الآية ما يدل على ذلك، بل فيها ما يدل على أن يوسف كان له لطف، ولولاه لفعل المعصية، وأما أن يدل على أنه لا أحد ينتهي عن معصية إلا بلطف، فلا، بل ذلك مجوّز وليس فيها ما يمنع منه»[7].

---

(١) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ضمن موسوعة الكتب الأربعة في أحاديث النبي (ص)، والعترة (ع)، ج١١، تح: محمد جعفر شمس الدين، د.ط، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٢، ج٢، ص١٦٠.

(٢) الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، ضمن موسوعة الكتب الأربعة في أحاديث النبي (ص) والعترة (ع)، ج١٦، تح: محمد جعفر شمس الدين، د.ط، بيروت، دار التعارف، ١٩٩١، ج١، ص٣٦٨.

(٣) م. ن، ج١، ص٣٦٩.

(٤) التهذيب، ج٢، ص١٦١.

(٥) سورة يوسف، آية: ٣٣.

(٦) التبيان، ج٦، ص١٣٥.

(٧) التبيان، ج٦، ص١٣٥.

وبعدما تقدم من رأي الطوسي في مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام نجده يختلف عن رأي استاذه المفيد الذي كان يعتقد بمعصومية جميع الأنبياء عن الكبائر، «وأما ما كان في صغير لا يُستخفُّ فاعله فجائز وقوعه منهم قبل النبوة وعلى غير تعمد»[1]، إلا فيما يتعلق بنبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله فقد كان يرى بعصمته المطلقة، حتى عن الصغائر التي لا يُستخف فاعلها[2].

دليل الطوسي على عصمة الأنبياء عليهم السلام:

يحذو الطوسي في دليله على مدعاه في عصمة الأنبياء من الصغائر والكبائر مطلقاً، حذو أستاذه المرتضى[3]، معتبراً أن القبيح سواء كان صغيراً أم كبيراً، كذباً أو غير كذب، لا يجوز أن يتصف به نبي.

ويتمحور دليله التنزيهي حول نفي صفة الكذب عن النبي، سواء كان ذلك فيما يؤديه عن الله تعالى أو فيما لا يؤديه عنه تعالى. فأما ما يؤديه عن الله تعالى، فإن ادعاءَه الرسالة وإتيانه بالمعجز، وتصديق المولى له بذلك يجري مجرى قوله تعالى: صدقت، فإن لم يكن صادقاً لما صح أن يصدقه تعالى، لأن تصديق الكاذب قبيح. وأما ما لا يؤديه عن الله تعالى فلا يجوز عليه الكذب أيضاً، وكذلك جميع القبائح الأخرى. ويستدل الطوسي على عدم جواز ذلك على الأنبياء بقوله: «لأن تجويز ذلك ينفر عن قبول قولهم، ولا يجوز أن يبعث الله تعالى نبياً ويوجب

---

(1) أوائل المقالات، ص٦٢.

(2) م. ن، ص٦٢، إلا أن بعض المتتبعين لآراء المفيد في هذه المسألة يرى أن الجمع بين ما صرّح به من جواز وقوع الصغائر من الأنبياء التي لا يُستخف فاعلها والتي يكون وقوعها لا على نحو العمد وبين سائر عباراته في المسألة وما ادعى عليه الإجماع والضرورة من عدم صدور الصغائر والكبائر مطلقاً من الأنبياء، تقضي بتفسير هذه العبارة بالصغائر التي لا تبلغ حد المعصية ويسميها علماؤنا رضوان الله تعالى عليهم بترك الأولى، وتشير إليه كلمة (على غير تعمد)، إذ لا معصية بدون العمد. الأنصاري الزنجاني الخوئي، إبراهيم، تعليقات على كتاب أوائل المقالات ملحقة به، ص٣٠٦، ٣٠٧.

(3) راجع: تنزيه الأنبياء، ص١٧، ١٨.

علينا اتباعه وهذا على صفة ينفر عنه، ولهذا جنب الله تعالى الأنبياء الخلق المشينة والأمراض المنفرة، والفظاظة والغلظة، لما كان ذلك منفراً في العادة»[1].

ويوضح الطوسي مراده من التنفير بأنه «ما يكون معه أقرب إلى أن لا يقع منه القبول»[2]. ويرتكز الطوسي على دليل التنفير هذا لنفي جميع القبائح عن الأنبياء، سواء في حال النبوة أم قبلها، كبير الذنوب أم صغيرها، ويعلل ذلك بقوله: «لأن النفوس إلى من لا يعهد منه قط في حال من الأحوال قبيح لا صغير ولا كبير أسكن، وإليه أميل فمن كان بخلاف ذلك، فوجب بذلك نفي الجميع عنهم في كل حال»[3].

إلى هذا، فإذا كان المرتضى يحاول إسقاط الخلاف في عصمة الأنبياء عليهم السلام بين الشيعة والمعتزلة معتبراً أن تجويزهم للصغائر على الأنبياء (ع) «يكاد يسقط عنه التحقيق، لأنهم إنما يجوزون في الذنوب ما لا يستقر له استحقاق عقاب، وإنما يكون حظه نقص الثواب ـ إلى أن يقول ـ فكأنهم معترفون بأنه لا يقع منهم ما يستحقون به الذم والعقاب. وهذه موافقة للشيعة في المعنى»[4]، إذا كان ذلك من الشريف المرتضى، فإن تلميذه الطوسي يرى الخلاف هنا بين الفرقتين، فإنه وإن سلمنا بأن الصغائر حظها تقليل الثواب، إلا أنها في النهاية ذنوب ومما يستحق عليها الذم والعقاب[5]، اضافة إلى ذلك، فإنه يلزم من تجويز ارتكابهم للصغائر تجويز الكبائر عليهم قبل النبوة، ويعلل الطوسي ذلك بأنه «لاحظ لها (للكبائر) بعد النبوة أكثر من تنقيص الثواب لأن عقابها وذمها قد زال بالتوبة وتحمل النبوة، ولا جواب عن ذلك إلا ما قلناه من أن هذه قبائح وذنوب وإن كان عقابها زائلاً، ومتى يرجع ذلك إلى التنفير فهو بعينه قائم في

---

(1) التمهيد، ص٣٢١، قا: الاقتصاد، ص٢٦٠، ٢٦١.
(2) التمهيد، ص٣٢١.
(3) م. ن، ص٣٢١.
(4) تنزيه الأنبياء، ص١٧.
(5) قا: تنزيه الأنبياء، ص٢٠.

الصغائر»[1]. ويتابع الطوسي رده على ما استدل به المعتزلة من تجويز الصغائر على الأنبياء باعتبار أنه لو وجب تنزيههم عما ينقص الثواب لوجب عدم الإخلال بالنوافل[2]. فرأى الطوسي في الإجابة على ذلك بأن تمثيلهم لمدعاهم بالإخلال بالنوافل غير صحيح، وذلك لأن الاخلال هنا لم يُزل ثواباً كان مستقراً أو ثابتاً، «وفرقٌ بين من كان على منزلة عالية فانحط عنها وبين من لم يبلغها قط»[3].

وإلى ما تقدم، فإن هناك إشكالية هامة على القول بعصمة الأنبياء بشكل مطلق، تمسك بها العديد من الفرق الكلامية الإسلامية لنفي العصمة المطلقة عن الأنبياء عليهم السلام، وأقصد بهذه الإشكالية الآيات القرآنية التي يظهر منها وقوع المعاصي من الأنبياء عليهم السلام، ولا أريد هنا التعرض لآرائهم في ذلك عرضاً ونقداً فالمقام لا يسمح بذلك، وإنما أردت التمهيد بما تقدم للإشارة إلى أن علماء الإمامية القائلين بالعصمة بقول مطلق، قد انبروا لتأويل الظاهر القرآني بما يتناسب ومذهبهم حول العصمة المطلقة للأنبياء عليهم السلام. وتجدر الإشارة إلى ما قام به في هذا الصدد الشريف المرتضى في كتابه «تنزيه الأنبياء» الذي يعد من أهم ما كتب في هذه المسألة، وعليه فإننا نجد الطوسي في كتبه الكلامية يحيل القارىء إلى هذا الكتاب لجهة استيفائه للمطلوب في التنزيه[4].

وأما إذا تساءلنا عن القاعدة التي يسير عليها هذا التأويل، والدليل القاطع الذي يستدل به لصرف هذا الظهور عن محله، فإن الجواب هو الدليل العقلي الحاكم بعدم جواز فعل القبيح على الأنبياء عليهم السلام. وعليه، فإننا نجد الطوسي يقرر بأن «الظواهر تُبنى على أدلة العقول، ولا تبنى أدلة العقول على الظواهر، وإذا علمنا بدليل العقل أن القبيح لا يجوز عليهم تأولنا الآيات إن كان لها ظواهر

---

(١) التمهيد، ص٣٢٢.

(٢) م. ن، ص٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٣) م. ن، ص٣٢٢، قا: تنزيه الأنبياء، ص٢١.

(٤) انظر: الاقتصاد، ص٢٦٢، وكذلك التمهيد، ص٣٢٢.

وإن كان أكثرها لا ظاهر له»[1]. وانطلاقاً من ذلك، نجد الطوسي في تفسير التبيان يتأوّل ظواهر هذه الآيات، ونأخذ على ذلك مثالاً، تفسيره لقوله تعالى: **﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾**[2]، فنراه يذهب إلى أن النهي الإلهي لآدم وحواء عن الأكل من الشجرة ليس نهياً تحريمياً، وإنما كان نهياً تنزيهياً، فهو يقول «وعندنا، النهي كان على وجه التنزيه، والأولى أن يكون على وجه الندب دون نهي الحظر والتحريم، لأن الحرام لا يكون إلا قبيحاً. والأنبياء لا يجوز عليهم شيء من القبائح لا كبيرها ولا صغيرها»[3]، وعليه فإن معنى قوله تعالى في الآية المتقدمة **﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾** «معناه خالف ما أمره الله به فخاب ثوابه»[4]. وهكذا فالمعصية أعم من مخالفة الأمر الوجوبي والاستحبابي، وبالتالي فلا تكون المعصية منحصرة في مخالفة الأمر الوجوبي، بل قد تكون مخالفة للاستحبابي، ومن هنا، فلا تكون حينئذٍ قبيحة. وأما الغواية في قوله تعالى: **﴿فغوى﴾** فهي بمعنى خاب أي خاب ثوابه ولم يعد يستحق نيل الثواب العظيم، كما فيما لو ترك التناول من الشجرة المنهي عنها، وبالتالي فالغواية هنا ليست مقابلة للرشد[5]. اضافة إلى ذلك، فإن الطوسي وخلال تفسيره وتأويله للآيات التي يظهر منها إمكان المعصية والسهو وغيرهما على الأنبياء، فإننا نجده يعرض لآراء المخالفين كالجبائي من المعتزلة وغيره، ويحاول الرد عليها وتفنيدها[6].

بعد ما تقدم البحث في النبوة مطلقاً وبشكل عام، سنتجه مع الطوسي للكلام في خصوص نبوة نبينا محمد ﷺ وذلك من جهة اثباتها والدليل على

---

(١) الاقتصاد، ص٢٦٢.
(٢) سورة طه، آية: ١٢١.
(٣) التبيان، ج٧، ص٢١٧.
(٤) م. ن، ج٧، ص٢١٨.
(٥) م.ن، ج٧، ص٢١٨، انظر: التنزيه، ص٢٤.
(٦) انظر تفسيره للآية ١٢١، سورة طه، ج٧، ص٢١٧، وكذلك ما مر معنا في تفسيره التبيان، للآية ١٦٨، سورة الأنعام، ج١٤، ص١٦٥، ١٦٦. وللآية ١٣٣، سورة يوسف، ج٦، ص١٣٥.

صحتها. وللكلام في نبوته ﷺ اتبع المتكلمون[1] ـ ولم يخالفهم الطوسي ـ طريقين[2]:

الأول: الاستدلال بالقرآن الكريم على نبوته، وهو الأساس في المقام.

الثاني: الاستدلال على ذلك بباقي معجزاته، حيث «حفظ عنه ما ينيف على الألف»[3] معجزة.

الطريق الأول: إعجاز القرآن: لقد سلك الطوسي للاستدلال بالقرآن الكريم على نبوة محمد ﷺ مسالك خمسة:

الأولى: كون النبي قد ظهر بمكة، وادعى فيها النبوة، وهذا ما علمناه بالضرورة، وكذلك الحال في ظهور القرآن الكريم على يده مما لا يعتريه شك ولا تشوبه شبهة وغموض[4].

الثانية: تحديه ﷺ للعرب بهذا القرآن، وادعاؤه بأنه منزل عليه من قبل الله تعالى، والذي يدل على تحديه بهذا القرآن نفس ادعائه بكونه تعالى قد خصه به وأبانه له، وأن جبرائيل عليه السلام هبط عليه فيه، وهذا غاية في التحدي تدفع على إظهار معارضته إن كان ذلك مقدوراً. وكذلك ما يدل على تحديه بهذا القرآن هو ادعاؤه النبوة.

ومن كان أمره كذلك وجب احتجاجه على دعواه بأمر سواء أكان صحيحاً أم فاسداً أي حجة أو شبهة، وإلا لطالبوه بما يدل ويثبت صدق دعوته. وبما أنه لم يحصل وأن طولب بذلك، دلَّ هذا على أنه ﷺ قد احتج بهذا القرآن. أضف إلى

---

(١) انظر: تقريب المعارف: ص١٠٥، كشف المراد ص٣٨٢، السيوري، المقداد بن عبدالله، النافع يوم الحشر، في شرح الباب الحادي عشر، ط ١، بيروت، الأضواء، ١٩٨٨، ص٨٧ ـ ٨٨.

(٢) الاقتصاد، ص٢٦٦، التمهيد، ص٣٢٥.

(٣) النافع يوم الحشر، ص٨٩.

(٤) الاقتصاد، ص٢٦٩ ـ ٢٧٠. قا: التمهيد، ص٢٢٥ ـ ٢٢٦.

ذلك ما ورد في القرآن الكريم بما هو صريح بالتحدي بقوله تعالى: **﴿قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾**[1].

الثالثة: أن القرآن الكريم لم يعارض في أي وقت من الأوقات، والذي يدل على ذلك أنه لو عورض لنقل لأجل توفر الدواعي لذلك النقل مع عدم المانع منه من خوف أو غيره. ومن هنا، لو وجدت هذه المعارضة ونقلت لعلمناها واطلعنا عليها، ومع عدمِ ذلك نعلم بعدم وجودها[2].

الرابعة: أنهم لم يعارضوا القرآن لعجزهم وتعذرهم من ذلك. وقد استعرض الطوسي وفي طريقة جدالية كلامية (إن قيل... قلت) الكثير من البراهين والأدلة التي تثبت عجزهم على الاتيان بمثل القرآن مع توفر دواعيهم الملحة إلى ذلك، وبالتالي ارتفاع الموانع أمامهم. ومع هذا، فإنهم لم يقدروا على بلوغ بغيتهم ونيل وترهم ومأربهم من معارضته، وهذا إن دلَّ على شيء فهو يدل على مدى قصورهم وعجزهم عن مقارعته[3].

الخامسة:[4] وإذا ثبت عجزهم عن مجاراته والإتيان بمثله فصاحةً واسلوباً ونظماً، وتعذر ذلك على فصحائهم المعروفين، وشعرائهم وخطبائهم المبرزين، كفى ذلك في الدلالة على كون هذا التعذر والعجز من باب خرق العادة، وثبوت كون القرآن الكريم معجزاً. وإذا ثبت ذلك دل على ثبوت نبوته ﷺ.

وعليه، فإذا ثبت كونه معجزاً، فالاختلاف في جهة الإعجاز لا يضر حينئذٍ، سواء أكانت من جهة الصرفة أم الفصاحة أم غير ذلك، لأن المهم في المقام هو

---

(١) الاقتصاد، ص٢٦٩ ـ ٢٧٠، كذلك التمهيد، ص٣٢٦ ـ ٣٢٧.
(٢) م. ن، ص٢٦٩، وص٢٧١ ـ ٢٧٢. ثم قا: التمهيد، ص٣٢٧ ـ ٣٢٨. كذلك قا: تلخيص الشافي، ج١، ص١٣٠ ـ ١٣١.
(٣) م. ن، ص٢٦٩ وص٢٧٣، ٢٧٧. قا: التمهيد، ص٣٢٩ ـ ٣٣٣.
(٤) التمهيد، ص٣٢٩ وص٣٣٦. قا: الاقتصاد، ص٢٦٩ وص٢٧٢.

ثبوت اعجازه من أي جهة كانت[1].

إلى ذلك فقد أطال الطوسي في عرضه لأقوال العلماء في جهة إعجاز القرآن الكريم. وردَّ كذلك على الأقوال التي لا تتناسب مع مختاره في المقام[2]. ونحن هنا سنقتصر بالإشارة إلى الأقوال في هذه المسألة مع الرأي المختار للمصنف تاركين التوسع في عرضها لعدم مناسبة المقام لها.

يقول الطوسي في معرض نقله للأقوال في مسألة وجه الإعجاز القرآني: «فقد اختلف العلماء في ذلك، والذي اختاره رحمه الله ـ يقصد به الشريف المرتضى ـ في كتبه أن جهة اعجازه الصرفة، وهي أن الله تعالى سلب العرب العلوم التي كانت تتأتى منهم بها الفصاحة التي هي مثل القرآن، متى راموا المعارضة ولم يُسلبوها لكان ذلك ممكناً، وبه مال النظام ونصره أبو اسحاق النصيبيني. وقال قوم إن جهة إعجاز القرآن الفصاحة المفرطة التي خرقت العادة ولم يعتبروا النظم. ومنهم من اعتبر مع الفصاحة والنظم والاسلوب المخصوص، وقال الفريقان إذا ثبت إنه خارق للعادة بفصاحته دل على نبوته. . . وقال قوم إنما كان معجزاً لاختصاصه بأسلوب مخصوص ليس بمعهود. وقال آخرون إن تأليف القرآن ونظمه مستحيل من العباد كاستحالة الجواهر والألوان. وقال آخرون إنما كان معجزاً لما فيه من العلم بالغائبات. وقال آخرون إنما كان معجزاً لارتفاع التناقض منه والاختلاف على وجه مخالف للعادة»[3].

وأما الرأي المنصور والقوي عند المصنف فهو القول بأن اعجازه من جهة النظم والأسلوب مع الفصاحة، هذا ما صرّح به في كتابه الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد[4]. وهو بذلك يوافق أستاذه المفيد الذي يرى أن الناس قد عجزوا عن

---

(١) الاقتصاد، ص٢٧٧، قا: التمهيد، ص٣٢٩.
(٢) التمهيد، ص٣٣٤، ٣٤٥. وكذلك الاقتصاد، ص٢٧٧ ـ ٢٩١.
(٣) التمهيد، ص٣٣٤. قا: الاقتصاد، ص٢٧٧ ـ ٢٧٨.
(٤) الاقتصاد، ص٢٧٧.

معارضته لعلو مقام باطنه وتفوقه الحقيقي وقد «أثير الاعتراض بأن الله عند ما قال: ﴿فأتوا بعشر سور مثله مفتريات﴾ [هود، آية ١٣] فإنما أمر العرب بشيء خارج عن استطاعتهم. ومن هـذه النقطة بالذات، فإن القـول بأن الله صرف العرب عن طاعة أمره، يعني أننا نتهمه بالظلم علناً. وفي رده على هذا الاعتراض تخلى الشيخ المفيد عن مبدأ النظام[1]، واستدل على أن فصاحة الله تعالى خارجة عن قدرة البشر»[2]. إلى هذا، فقد ذهب الطوسي في كتابه الكلامي «تمهيد الأصول في علم الكلام» إلى القول بالصرفة، ولكن ذلك كان منه متابعة لأستاذه المرتضى من حيث كان شارحاً لكتابه «جمل العلم والعمل» «فلم يحسن خلاف مذهبه»[3] كما قال. إلى هذا، فإنه يظهر من صدر المتألهين الشيرازي أن الشريف المرتضى هو الوحيد من علماء الإمامية من الذين قالوا بالصرفة وفاقاً للكثير من المعتزلة. يقول «وذهب من علمائنا الإمامية السيد المرتضى ـ رضي الله عنه وعنهم ـ طبقاً لكثير من المعتزلة إلى أن اعجازه بالصرفة»[4]. وقبل التطرق إلى الطـريق الثاني لاثبـات نبوته ﷺ سأحاول أن أقـف عند نقطة تتعلق بالنص القرآني نفسه، هل تعرض للتحريف أم بقي محفوظاً لم تطاوله أيدي التحريف والتزييف؟.

أولاً: معنى التحريف: إن للفظ التحريف عدة معانٍ يطلق عليها، وبعض هذه المعاني واقع في القرآن الكريم باتفاق جميع المسلمين، وآخر لم يقع باتفاق

(١) نُسِبَ إلى النظام أنه قائل بالصرفة، ولكن يرى «بومان» أنه فيما بعد و«وفقاً لتقارير الأشعري والخياط والبغدادي، لم يقل بأن صرف الله الناس عن الإتيان بمثل القرآن معجزة، وإنما ذكر النظام هذا الرأي فقط جواباً لمن يسأل السؤال التالي: لماذا لم يقلّد الاسلوب القرآني تقليداً ناجحاً على الصعيد العملي، مع أنه قابل للتقليد». نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ص١٣٤.

(٢) م. ن، ص١٣٥.

(٣) الاقتصاد، ص٢٧٨.

(٤) صدر الدين الشيرازي، محمد بن ابراهيم، تفسير القرآن الكريم، ط١ قم، بيدار، ١٣١٤، هـ ش، ج ٢، ص١٢٧.

منهم أيضاً وثالث وقع الخلاف بين المسلمين حوله[1].

ومما اتفق المسلمون على وقوعه فهو ما كان من التحريف بمعنى نقل الشيء عن موضعه وتحويله إلى غيره، وهذا قد وقع بدون خلاف، لأن من فسر القرآن الكريم بغير حقيقته وحمله على غير معناه فقد حرفه[2].

وأما الذي قطع المسلمون بعدم وقوعه فهو التحريف بالزيادة، بمعنى أن بعض المصحف الذي بين أيدينا ليس من الكلام المنزل[3].

وأما التحريف الذي وقع فيه الخلاف بين المسلمين فأثبته قوم ونفاه آخرون، فهو «التحريف بالنقيصة بمعنى أن المصحف الذي بأيدينا لا يشتمل على جميع القرآن الذي نزل من السماء، فقد ضاع بعضه على الناس»[4].

ثانياً: هل الشيعة الإمامية تقول بالتحريف؟

ينسب الخياط المعتزلي ذلك إليهم بقوله «ثم قولهم: إن القرآن بُدِّل وغيّر وزيد فيه ونقص منه وحرِّف عن مواضعه»[5].

وأما المفيد فقد عزا القول بالزيادة في القرآن والنقصان فيه إلى بني نوبخت من الإمامية[6] واعتبر الخوئي أنه «ذهب جماعة من المحدثين من الشيعة، وجمع من علماء أهل السنة إلى وقوع التحريف»[7].

وأما المفيد نفسه فقد أنكر الزيادة أو النقصان في القرآن الكريم[8]. وذهب

---

(١) الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، ط٣، بيروت. الأعلمي، ١٩٧٤، ص١٩٧.
(٢) م. ن، ص١٩٧.
(٣) م. ن، ص٢٠٠.
(٤) م. ن، ص٢٠٠.
(٥) الانتصار، ص٦.
(٦) أوائل المقالات، ص٨٢.
(٧) البيان في تفسير القرآن، ص٢٠١.
(٨) أوائل المقالات، ص٨١، ٨٢.

ابن بابويه الصدوق إلى أن القول بعدم التحريف من معتقدات الامامية[1]، وهذا ما عليه أيضاً الشريف المرتضى على ما نقله عنه تلميذه الطوسي الذي أنكر بدوره الزيادة والنقصان في القرآن الكريم واعتبر أن ذلك هو الظاهر من الروايات، وأما ما ورد منها ـ إن من جهة الشيعة أو السنة ـ مما هو ظاهره النقصان في آي القرآن فهذا طريقة أخبار الآحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً. يقول الطوسي: «وأما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به أيضاً، لأن الزيادة فيه مجمع على بطلانها. والنقصان منه، فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه، وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا وهو الذي نصره المرتضى (ره)، وهو الظاهر في الروايات، غير أنه رويت روايات كثيرة، من جهة الخاصة والعامة، بنقصان كثير من آي القرآن، ونقل شيء منه من موضع إلى موضع، طريقها الآحاد التي لا توجب علماً ولا عملاً، والأولى الاعراض عنها، وترك التشاغل بها، لأنه يمكن تأويلها»[2].

وخلاصة، نشير إلى ما قرره الخوئي حول رأي الإمامية في مسألة التحريف، حيث يقول «وجملة القول: إن المشهور بين العلماء الشيعة ومحققيهم بل المتسالم عليه بينهم هو القول بعدم التحريف»[3].

الطريق الثاني: وهو الاستدلال على نبوته ﷺ من خلال باقي معاجزه غير القرآن الكريم، والتي ادعى الطوسي تواترها والإجماع على صحتها. فهو يقول عن ذلك: «إن المسلمين تواتروا بها خلفاً عن سلف وهي بينهم شائعة ذائعة. وأكثر هذه المعجزات وقع بحضرة الجمع الكثير ثم تواتر النقل به»[4] ويقول في محل آخر: «ونحن وإن قلنا إنها لا تعلم ضرورة فهي معلومة بالاستدلال بالتواتر على ما نذهب إليه»[5]. إلى هذا، فقد أتى الطوسي على ذكر عدد من هذه

---

(١) البيان في تفسير القرآن، ص٢٠٠.
(٢) التبيان، ج ١، ص ٣.
(٣) البيان، ص٢٠١.
(٤) التمهيد، ص٣٤٦.
(٥) الاقتصاد، ص٢٩٢.

المعجزات كإطعام الخلق الكثير من الطعام اليسير، وانشقاق القمر، وخروج الماء من بين أصابعه ﷺ، وإخباره بالغائبات كقوله لعمار بن ياسر (رض) «تقتلك الفئة الباغية»، وقوله لعلي عليه السلام «إنك تقتل ذا الثدية» وغيرها الكثير من الآيات الإعجازية التي ظهرت على يديه ﷺ [(١)].

الفرق بين النبي والإمام:

رأيتُ أن أبحث هذا الأمر الذي تعرض له الطوسي وذلك إتماماً لبحثه في النبوة وتمهيداً لنظريته في الإمامة.

وقبل الشروع في عرض رأيه في ذلك، فإننا نجد أن غيره ممن تقدم عليه من الإمامية قد تعرض لمثل هذا الموضوع، فالصدوق مثلاً وفي كتابه «كمال الدين وتمام النعمة»، تعرض لذلك ذاهباً إلى إثبات المشاكلة التامة بين الأنبياء والأئمة، اللهم إلاّ من جهة الوحي. فهو يقول: «إن كل ما كان جائزاً في الأنبياء فهو واجب لازم في الأئمة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة، وذلك أن الأنبياء هم أصول الأئمة ومفيضهم، والأئمة هم خلفاء الأنبياء وأوصياؤهم والقائلون بحجة الله تعالى على من يكون بعدهم»[(٢)]. ومن هنا فقد «لزم من طاعة الأئمة ما لزم من طاعة الرسول محمد ﷺ. واستقام القياس فيهم وإن كان الرسول أفضل من الأئمة فقد تشاكلوا في الحجة والاسم والفعل والغرض»[(٣)]، إلى أن يخلص للقول بأن «النبي وصي الإمام والوصي إمام والنبي إمام، والنبي والإمام حجة، فليس في الأشكال أشبه من تشاكل الأئمة والأنبياء»[(٤)]. ولكن الطوسي لا يلتقي معه في خصوص ما أفاده من كون كل نبي إمام، فنحن إذا وقفنا على معنى الإمامة لوجدنا

---

(١) الاقتصاد، ص٢٩١، ٢٩٣. التمهيد، ص٣٤٥، ٣٤٧.

(٢) الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، كمال الدين وتمام النعمة، ط١، بيروت، الأعلمي، ١٩٩١، ص٣٤، ٣٥.

(٣) م. ن، ص٣٥.

(٤) م. ن، ص٣٧.

لها معنيين يتطابق معنى الإمام في أولهما مع النبي ويفترق على نحو العموم والخصوص من وجه في الثاني. أما المعنى الأول للإمامة، فهو ما كان بمعنى الاقتداء بالإمام في أفعاله وأقواله، وهذا مما يشارك به الإمام النبي، فلا نبي إلا وهو مقتدى به، متبع القول والفعل، وعليه فلا يكون كذلك إلا وهو إمام. والمعنى الثاني لها فهو تدبير وسياسة الأمة، وتأديب جناتها والدفاع عنها وتولية الولاة في الأمصار وتعيين القضاة وإقامة الحدود على مستحقيها. وهذا المعنى للإمامة لا يجب أن يلازم النبوة إذ إنه قد يلازمها كما في بعض الأنبياء كداود وسليمان ومحمد ﷺ وغيرهم من الأنبياء عليهم السلام، وقد لا يلازمها كما هو الحال في الكثير من أنبياء بني اسرائيل[1]. ومن هنا يقول الطوسي: «لا يمتنع أن تقتضي المصلحة بعثة نبي وتكليفه إبلاغ الخلق ما فيه مصلحتهم ولطفهم في الواجبات العقلية وإن لم يكلف تأديب أحد ولا محاربة أحد ولا تولية غيره، ومن أوجب هذا في النبي من حيث كان نبياً فقد بعد وقال ما لا حجة له عليه»[2].

وقد أقام الطوسي عدة أدلة تأييداً لمدعاه من عدم وجوب مشاركة النبي للإمام على المعنى الثاني المتقدم. ومما استدل به قوله تعالى: **﴿وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه﴾**[3]. فهذه الآية الكريمة تدل على أن هذا النبي لم يكن ملكاً على قومه، لأن الملك لو كان له لما كان معنى لقوله: **﴿إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا﴾** ولما قالوا: **﴿أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه﴾**، «بل كان ينبغي أن يقولوا: أنت أحق بالملك منه لأنك نبي والنبي لا يكون إلا وهو ملك سلطان»[4]. ومما استدل به أيضاً، استخلاف موسى عليه السلام لأخيه النبي هارون عليه السلام على قومه ليقوم مقامه فيما هو إليه من القيام بتدبير الأمة، وقد صرح بذلك القرآن

---

(١) الرسائل العشر، ١١١، ١١٣.
(٢) م. ن، ص١١٢.
(٣) سورة البقرة، آية: ٢٤٧.
(٤) الرسائل العشر، ص١١٢.

الكريم ﴿أخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المعتدين﴾[1]. فلو كان للنبي هارون أمرٌ وولاية على قومه من حيث كان نبياً لما احتاج عندئذٍ لاستخلاف موسى إياه، «وإنما حسُن ذلك لأنه استخلفه فيما كان إليه خاصة، فاستخلف أخاه فيه وأقامه مقامه»[2].

ويخلص الطوسي إلى التأكيد على انفكاك الإمامة عن النبوة حتى على القول بعدم انفكاك النبوة عن الإمامة، معتبراً أنه حينئذٍ تكون الإمامة شرطاً من شروط النبوة كالعدالة وكمال العقل مثلاً، بحيث إذا انتفت النبوة لا يستدعي ذلك انتفاء شرطها وهو الإمامة تماماً كعدم انتفاء العدالة أو كمال العقل عن غير النبي[3].

(١) سورة الأعراف، آية: ١٤٢.
(٢) الرسائل العشر، ص١١٢، ١١٣.
(٣) م. ن، ص١١٤.

نظرية الإمامة عند الشيخ أبي جعفر الطوسي

معنى الإمامة في اللغة:

قال الفيومي في مصباحه: «والإمام الخليفة، والإمام العالم المقتدى به، والإمام مِن يؤتم به في الصلاة»[1]. وقريباً منه ما ذهب إليه بعضهم بقوله: «والإمام في اللغة، هو الإنسان الذي يؤتم به، ويقتدى بقوله، أو فعله محقاً كان أو مبطلاً»[2]. وقال ابن منظور: «والإمام الخيط الذي يمد على البناء... والحادي إمام الإبل وإن كان وراءها لأنه الهادي لها، والإمام: الطريق ولقوله عز وجل: ﴿**وإنهما لبإمام مبين**﴾، أي طريق يؤم أي يقصد فيُتميز»[3].

معنى الإمامة في القرآن الكريم:

لقد استعمل القرآن الكريم الإمامة في المعنى اللغوي المتقدم، فتارة وردت بمعنى الإمام المحق الذي يمثل القيادة الراشدة والمثل الأعلى والزعامة المرتبطة بالله سبحانه وتعالى، يقول تعالى: ﴿**وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا**﴾[4] ويقول تعالى أيضاً: ﴿**قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين**﴾[5]، وتارة أخرى وردت فيه بمعنى الإمام المبطل، وهم الأئمة الذين يهدون إلى النار ويمثلون طبيعة القيادة الفاسدة والضالة. يقول تعالى: ﴿**فقاتلوا**

---

(١) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، د. ط، بيروت، القلم، د. ت، ج١، ص٣٢.

(٢) العسكري، مرتضى، معالم المدرستين، ط٢، بيروت، النعمان، ١٩٩٠، ج١، ص١٦٠.

(٣) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، د. ط، بيروت، دار صادر، د.ت، ج٢، ص٢٥ ـ ٢٦.

(٤) سورة الأنبياء، آية: ٧٣.

(٥) سورة البقرة، آية: ١٢٤.

أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم﴾[١]، ويقول تعالى في آية أخرى **﴿وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لا ينصرون﴾**[٢][٣].

الإمامة في الفكر الكلامي:

لعل الشيعة الإمامية هم أول من أدخل موضوع الإمامة في الفكر الكلامي الإسلامي، وذلك لما تمثله الإمامة من «الأصل الذي امتازت به الإمامية وافترقت عن سائر فرق المسلمين، وهو فرق جوهري أصلي وما عداه من الفروق فرعية عرَضية»[٤].

ومن هنا، فإنّ ابن النديم يذهب في الفهرست إلى «أن أول من تكلم في مذهب الإمامة علي بن اسماعيل بن ميثم الطيار... ولعلي من الكتب: كتاب الإمامة، كتاب الاستحقاق... (وأما هشام بن الحكم فيقول عنه ابن النديم) «ممن فتق الكلام في الإمامة وهذب المذهب والنظر وكان حاذقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب»[٥]. وعليه، فقد ذهب بعض المفكرين المعاصرين أمثال محمد ضياء الدين الريس وأحمد محمود صبحي إلى أن الفكر الكلامي عند أهل السنة قد تأثر في مبحث الإمامة بما عليه عند الشيعة إن على صعيد موضوعاته أو على صعيد المصطلحات المستخدمة فيه. يقول صبحي: «وإذا كان أهل السنة قد اضطروا إلى البحث في الإمامة للرد على الشيعة ـ في عصر متأخر ـ فإن مصطلحات هذا العلم وموضوعاته ومسائله قد حددها الشيعة بل هي من ابتداعهم، فكانت ابحاث الفرق الأخرى محصورة في أنها أجوبة على الأسئلة التي

---

(١) سورة التوبة، آية: ١٢.

(٢) سورة القصص، آية: ٤١.

(٣) يعقوب، أحمد حسين، الوجيز في الإمامة والولاية، ط١، بيروت، الغدير، ١٩٩٧، ص١٣ ـ ١٤. انظر: خلاصة علم الكلام، ص٢٨٩.

(٤) كاشف الغطاء، محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، تح: محمد جعفر شمس الدين، ط٢، بيروت، دار الأضواء، ١٩٩٣، ص١٤٥.

(٥) ابن النديم، الفهرست، ط١، بيروت، دار المعرفة، د.ت. ص٢٤٩.

يضعها الشيعة، إذ لم تكن إلا مجموعة من الردود على الدعاوى التي كان الشيعة يبدأون بإثارتها، بهذا شابهت صيغة الجواب صيغة السؤال، وجاء الرد مطابقاً للدعوى التي أريد منها أن يدفعها»[1].

ولكن تأثر أهل السنة بما أفاده الشيعة في ذلك واتباعهم في مصطلحاتهم لم يكن لتلغي الفرق المفهومي للإمامة لدى الطرفين. ومن هنا نستطيع الدخول إلى تعريف الإمامة في الفكر الكلامي الإسلامي والإطلاع على طبيعتها وماهيتها والخلاف الواقع حولها.

معنى الإمامة كلامياً: يقول النصير الطوسي في تعريفه للإمامة: «الإمامة رئاسة عامة دينية مشتملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنياوية وزجرهم عما يضرهم بحسبها»[2].

ويقول الحلي: «الإمامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي ﷺ»[3]. ويقول المظفر في عقائد الإمامية «عقيدتنا الخاصة أنهم بشر مثلنا، لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وإنما هم عباد مكرمون اختصهم الله تعالى بكرامته وحباهم بولايته، إذ كانوا في أعلى درجات الكمال اللائقة في البشر من العلم والتقوى والشجاعة والكرم والعفة وجميع الأخلاق الفاضلة والصفات الحميدة لا يدانيهم أحد من البشر فيما اختصوا به. وبهذا

---

(١) صبحي، أحمد محمود، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، ط١، بيروت، النهضة العربية، ١٩٩١، ص٢٣.

(٢) كشف المراد في شرح قواعد العقائد، ص٢٩٥.

(٣) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ص٩٣. وكذلك يعرفها العلامة الحلي في كتابه الألفين بقوله: «الإمام هو الإنسان الذي له الرياسة العامة في أمور الدين والدنيا بالأصالة في دار التكليف، ونقض بالنبي، وأجيب بوجهين: الأول: التزام دخوله في الحد لقوله تعالى ﴿للناس إماماً﴾. والثاني: تعديل قولنا بالأصالة بالنيابة عن النبي». الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف، الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي (ع)، ط٣، بيروت، الأعلمي ١٩٨٢، ص١٢.

استحقوا أن يكونوا أئمة، وهداة ومرجعاً بعد النبي في كل ما يعود للناس من أحكام وحكم وما يرجع للدين من بيان وتشريع. وما يختص بالقرآن من تفسير وتأويل»[1]. وعرفها العضد الايجي بقوله: «هي خلافة الرسول ﷺ في إقامة الدين بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة»[2]. وعرفها الماوردي بما نصه: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[3]. وقال ابن خلدون في معنى الإمامة والخلافة «فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[4]. إلا أن الخلافة عن صاحب الشريعة ونيابة الرسول ليست مطلقة في مسائل الدين عند أهل السنة، غايته أن الإمامة عندهم ليست سوى حامية للشريعة وذائدة عن حياض الإسلام[5].

يقول الفضل بن روزبهان: «والإمامة عند الأشاعرة هي خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة»[6].

ويرى برهان غليون في معرض تدليله على غياب نظرية محددة للولاية في الإسلام، أن أهل السنة والجماعة قد ذهبوا في مسألة الحاكمية «إلى نوع من الحل الوسط حرروا فيه القيادة السياسة أو الملك والسلطنة من الولاية الدينية والروحية التي مصدرها العلم الديني وحده، وأبقوا على صفة القرشية والشروط الشرعية الأخرى المنصوص عليها في كتب الأحكام السلطانية. وقد صارت الولاية السياسية مرتبطة بالشرعية القانونية أي بملء شروط الإمامة التي يشكل العلم

---

(١) المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، ط ٥، بيروت، الزهراء، ١٩٨٥، ص١١١.
(٢) الإيجي، عبد الرحمٰن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، د. ط، مكة المكرمة، الباز، د. ت، ص٣٩٥.
(٣) الماوردي، عليّ بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، د. ط، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت. ص٥.
(٤) ابن خلدون، عبد الرحمٰن، مقدمة ابن خلدون، تح: حجر عاصي، ط٢، بيروت، الهدى، ١٩٨٦، ص١٣١.
(٥) نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، ص٢٥.
(٦) المظفر، محمد حسين، دلائل الصدق، ط٤، القاهرة، المَعلم، ١٩٧٨، ج٢، ص٨٠.

الديني واحداً منها لا غير»[1].

ويذهب محمد عابد الجابري إلى أنه إذا ما رجعنا للمرجعية التراثية لأهل السنة، لوجدنا أن نظرية الخلافة عندهم قد اتخذت طابع الشرعنة والتقنين لأمر واقع، وعليه، فلم يكن هناك فرق كبير بين نظريات الفقهاء في موضوع الخلافة وبين الصورة أو الصور الواقعية التي كان عليها الإسلام[2]. ومن هنا، فقد ذهبوا إلى أن النبي ﷺ لم يبين طريقة معينة للاستخلاف، وبالتالي فإن الإمامة لم تكن نابعة من نظرية سياسية دينية منصوص عليها، بل كانت وليدة حاجة الدين إليها بما هي ـ أي الإمامة والسياسة ـ أمر مختلف عنه وعرفي. وإلى ذلك، فقد استند فقهاء أهل السنة في تقديمهم للكثير من الأحكام السياسية للرسول ﷺ بأنها كانت عن اجتهاد[3] لا عن نص ووحي إلى أمور ثلاث:

أ ـ أن الرسول ﷺ لم يبين أحكام السياسة كما بين أحكام الدين.

ب ـ أنه لم يستخلف.

ج ـ أنه كان يستشير أصحابه، بل لقد أمر الله تعالى بذلك قال تعالى: ﴿**وشاورهم في الأمر**﴾[4][5]. وإنطلاقاً من هذا الأمر الأخير ذهبوا مقدرين بأن طبيعة

---

(١) غليون، برهان، نقد السياسة الدولة والدين، ط٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣، ص١١١.

(٢) الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط١، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص٧٠.

(٣) فمن هنا ذهب أهل السنة إلى أن الإسلام لم يشرع للدولة كما شرع للدين، فالحكم هو مسألة إجتهادية، فلو كان الإسلام قد بين طريقة الحكم لما اختلف المسلمون بعد الرسول (ص) فيمن يخلفه، بل وفي طريقة التعيين نفسها. الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي، ط ٣، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥، ص٣٥٨. كذلك انظر غليون، نقد السياسة الدولة والدين، ص١١٠.

(٤) سورة آل عمران، آية: ١٥٩.

(٥) صبحي، أحمد محمود، النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية، (بحث) ضمن مجلة عالم الفكر، السنة الثالثة، أيلول ـ تشرين أول، ١٩٨١، عدد ٢٢، ج ٢، ص١٣٦. =

الحكم في الإسلام تستند إلى الشورى بما هي أصل ثانٍ للنظام بعد النص.

وهكذا، فإن دولة الإسلام هي دولة الشورى[١]. واستكمالاً للبحث، نشير استطراداً إلى أن بعض المعاصرين أمثال طه حسين وعلي عبد الرازق قد ذهبوا إلى أن رسالة النبي ﷺ هي رسالةٌ لا حكم، ودين لا دولة. فولاية الرسول على قومه ولاية روحية، منشأها إيمان القلب الذي يتبعه خضوع الجسم، وأما ولاية الحاكم فهي ولاية مادية، تعتمد اخضاع الجسم، من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال، فتلك ولاية هداية إلى الله، وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة، وعمار الأرض، وتلك للدين وهذه للدنيا، تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية ويا بعد ما بين السياسة والدين[٢].

وهكذا «فإن محمداً ـ يقول عبد الرازق ـ ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية، خالصة للدين، لا يشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وإنه لم يكن للنبي ﷺ ملك ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة مرادفاتها. ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل وما كان ملكاً، ولا مؤسس دولة ولا داعياً إلى ملك»[٣]. ويتابع طه حسين ما هو عليه عبد الرازق يقول: «إن الحكم في أيام النبي لم يكن يتنزل من السماء في جملته وتفصيله، وإنما الوحي كان يوجه النبي وأصحابه إلى مصالحهم العامة والخاصة دون أن يحول بينهم وبين هذه الحرية التي تتيح لهم أن يدبروا أمرهم على ما يحبون في حدود الحق والخير والعدل»[٤]، ويتابع كلامه بقوله «فليس بين الإسلام وبين المسيحية مثلاً فرق من هذه الناحية»[٥]. ويخلص حسين إلى القول

---

(١) الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣، ص١٠٨.

(٢) عبد الرازق، علي،الإسلام وأصول الحكم، ط٢، القاهرة، مطبعة مصر، ١٩٢٥، ص٦٩.

(٣) م. ن، ص٦٤، ٦٥.

(٤) حسين، طه، إسلاميات طه حسين، ط٥، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩١، ص٦٧٦.

(٥) م. ن، ص٦٧٨.

«لم يكن نظام الحكم إذن أيام النبي تيوقراطية مقدسة، وإنما كان أمراً من أمور الناس، يقع فيه الخطأ والصواب، ويتاح للناس أن يعرفوا منه وأن ينكروا وأن يرضوا عنه ويسخطوا عليه»[1]. وكم تظهر هذه النظرة بعيدة وعلى طرفي نقيض مع من يذهب إلى أن قضية الحكم في الإسلام «ليست قسماً من أقسام الشريعة الإسلامية، وفصلاً من فصولها، وباباً من أبوابها، وإنما هي طبيعة فيها، ونتيجة لها، وسمة فيها، تتولد منها تولد الثمرة من الشجرة والضوء من الشمس»[2]. وقد يُستدل على هذا المذهب بأحاديث مستفيضة مؤداها ما رواه مسلم في صحيحه عن عبد الله بن عمر أنه قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[3].

إلى هنا، يظهر الفرق بين ما تقدم حول مفهوم الإمامة والخلافة وبين من ادعى أنها رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا، نيابة عن النبي ﷺ بمعنى أنها تشكل استمرارية للنبوة[4]، وهنا «الفرق كبير وجوهري بين الإمامة بما هي استمرار للنبوة وبينها بما هي خلافة عن النبوة. فعلى الأول: لم تنته مهمة النبوة بوفاة النبي. وعلى الثاني: انتهت مهمة النبوة بوفاة النبي ﷺ . . . فالمهمة التي

(١) إسلاميات طه حسين، ص٦٧٩.

(٢) شمس الدين، محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ط١، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٢، ص١٧. انظر: المتوكل، محمد عطا، المذهب السياسي في الإسلام، ط٢، بيروت، مؤسسة الإرشاد الإسلامي، د. ت. ص١٦٦.

(٣) مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، الصحيح بشرح النووي، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٢، ج١٢، ص٢٤٠.
كذلك انظر: البيهقي أبا بكر، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تح: أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠، ج٢٦، ح٧٤٩٥ وح٧٤٩٦.

(٤) انظر حول فلسفة الإمامة: الركابي، رسالة في التوحيد والسياسة، ط١، د. م، البلاغ، ١٩٨٨، ص١٤١، ١٤٧.

تكوّن ماهية الإمامة، وأساس تشريعها من الله تعالى في المعتقد والتشريع الإسلامي، عند الشيعة الإمامية، هي مهمة تتعلق بالإسلام نفسه، عقيدة وشريعة على مستوى الحراسة والتبليغ والتفسير والحفظ... هذه هي ماهية الإمامة المعصومة، والمهمة ذات الأولوية الأولى للإمام المعصوم عليه السلام، وأما المهمة السياسية التنظيمية، مهمة الحكم السياسي فتقع في الدرجة الثانية من مهمات الإمام المعصوم، ولا تكوّن ماهية الإمامة، بل يمكن أن تحول أسباب قاهرة بين الإمام وبين ممارستها، دون أن تتأثر ماهية الإمامة المعصومة والمهمة الأساس للإمام المعصوم، وهي كونها استمراراً للنبوة دون الوحي»[1].

وانطلاقاً من هنا، فقد ذهب البعض إلى التفكيك والتمييز بين الإمامة الرّوحانية في الفكر الشيعيّ وبين الخلافة كحكم معتبراً أن الإمامة في المفهوم الشيعي ما هي إلا شد وتعضيد للحكم الدنيوي نحو غاية الإسلام، وبالتالي فالإمامة بالمفهوم الشيعي الأول هي غير الخلافة بما تعنيه من سلطة وحكم. ويستدل هؤلاء على مدعـاهم من خلال موقف أئمة الشيعة الاثني عشر الذي لا يدل على سعيهم إلى الخلافة بالرغم من إصرارهم على الإمامة الدينية وتوارثها، ومن هنا قال هؤلاء: إن الإمامة شيء والخلافة شيء آخر[2]، ولكن هناك من المفكرين من يرفض هذه النظرية بشكل مطلق، فشريعتي مثلاً، وإن كان يرى أن هذا الطرح جيد للتقارب بين أفراد الأمة الإسلامية، إلا أنه يعارض هذه النظرية بوصفها بعيدة عن روح الإسلام من حيث هي تعبير آخر عن فصل الدين عن السياسة[3].

---

(١) شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط٣، قم، دار الثقافة، ١٩٩٢، ص٣٢٧، ٣٢٨.

(٢) المقلد، علي، نظام الحكم في الإسلام، د. ط بيروت، دار الأضواء، ١٩٨٦، ص٤٠.

(٣) شريعتي، علي، الأمة والإمامة، تعريب: «أبو علي»، د. ط، د. م، مؤسسة الكتاب الثقافية، ١٣٦٧ هـ، ص١٢٣، ١٢٦.

هل الإمامة من الأصول أم هي من الفروع؟

أي هل هي من أصول الدين الإسلامي أم من فروعه؟

نعني بالأصول تلك الأمور التي لا يصح التقليد فيها، بل يجب على الإنسان بحسب فطرته العقلية أن يفحص ويتأمل وينظر في آفاق الوجود وفي نفسه حتى تحصل له القناعة والاطمئنان الذاتي الوجداني. وقد أجمع المسلمون على ثلاثة من هذه الأصول الاعتقادية وهي التوحيد والنبوة والمعاد[1]. والعلم الباحث فيها هو علم التوحيد أو علم الكلام. وأما الفروع فهي ما عدا هذه الأمور من الأحكام الشرعية التي تتعلق بأفعال المكلفين من العبادات أو المعاملات، والعلم الذي يبحث فيها يسمى بعلم الفقه والشريعة[2].

وبعد هذه المقدمة التوضيحية نقول: إنه وقع الخلاف بين الفرق الإسلامية القائلة بوجوب الإمامة، فمنهم من ذهب إلى أنها من الأصول ومنهم من قال إنها من الفروع، «فأهل السنة والخوارج والمرجئة والجمهور الأعظم من المعتزلة والزيدية من الشيعة اعتبروا الإمامة فرعاً من فروع الدين»[3].

يقول الفضل بن روزبهان: «اعلم أن مبحث الإمامة عند الأشاعرة ليست من أصول الديانات والعقائد، بل هي عند الأشاعرة من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين»[4]. وقال الإيجي في المواقف حول الإمامة ومباحثها أنها «عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا»[5].

وذهب إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ) إلى أن «الكلام في هذا الباب

---

(١) المظفر، عقائد الإمامية، ص٦٥ ـ ٦٦. قا: الملل والنحل، ج١ ص٥٥.
(٢) معالم الفلسفة الإسلامية، ص١٤٣، قا: الملل والنحل، ج١ ص٥٥.
(٣) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص١٠٠.
(٤) دلائل الصدق، ج٢، ص٨.
(٥) المواقف، ٣٩٥.

(الإمامة) ليس من أصول الاعتقاد»[1]. وإلى ذلك ذهب التفتازاني (٧١٢ هـ ـ ٧٩٣) في شرح المقاصد بقوله: «لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق ـ ويعلل ذلك بقوله: ـ لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات، وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أو دنيوية، لا ينتظم الأمر إلا بحصولها: فيقصد الشارع تحصيلها أي في الجملة، من غير أن يقصد حصولها من كل أحد ولا خفاء في أن ذلك من الأحكام العملية دون الاعتقادية»[2].

وأما الشيعة الإمامية فقد ذهبوا إلى أن الإمامة هي أصل من أصول الدين. يقول المظفر: «نعتقد أن الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمربين مهما عظموا أو كبروا، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة. وعلى الأقل إن الاعتقاد بفراغ ذمة المكلف من التكاليف الشرعية المفروضة عليه يتوقف على الاعتقاد بها إيجاباً أو سلباً، فإذا لم تكن أصلاً من الأصول لا يجوز فيها التقليد لكونها ذمة المكلف من التكاليف المفروضة عليه قطعاً من الله تعالى واجب عقلاً، وليست كلها معلومة من طريقة قطعية، فلا بد من الرجوع فيها إلى من نقطع بفراغ الذمة باتباعه، أما الإمام على طريقة الإمامية أو غيره على طريقة غيرهم»[3]. إلا أن الظاهر أن هناك من الإمامية من ذهب إلى أن الإمامة هي من أصول المذهب وليست من أصول الدين وقد ساق هؤلاء ردوداً عديدة على من ذهب إلى أنها من أصول الدين[4].

---

(١) الجويني، عبد الملك، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: أسعد تميم، ط٢، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٢، ص٣٤٥.

(٢) مسعود بن عمر، سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تح: عبد الرحمن عميرة، ط١، قم، منشورات الشريف الرضى، ١٩٨٩، ج١٥، ص٢٣٢ ـ ٢٣٤.

(٣) عقائد الإمامية، ص١٠٢.

(٤) انظر: ترحيني، محمد حسن، الإحكام في علم الكلام، ط٢، بيروت، المستقبل، ١٩٩٧، ص١٢٥، ١٢٩.

نعم ـ وكما تقدم ـ فإن المشهور والأكثر قالوا إنها من أصول الدين وليس المذهب يقول محمد جواد مغنية: «وأكثر علماء الإمامية على أنها من أصول الدين. وقال قائل منهم: هي من أصول المذهب ـ ويخلص إلى القول ـ فإن كانت الولاية حقاً في علم الله فهي من أصول الدين واقعاً وظاهراً، وإن لم تكن كذلك فهي أيضاً أصل من أصول الدين لكن ظاهراً لا واقعاً كغيرها من الأمور الدينية إذ المفروض أن القائلين بالولاية يعتمدون النص، وإذن فهي من الأصول على كل، إما واقعاً وظاهراً، وإما ظاهراً فقط»[1]. إلى هذا، فإننا لم نجد عند الطوسي ومن خلال تتبعنا لكلامه في الإمامة هذا البحث حول أصولية الإمامة من جهة أنها من أصول الدين أم المذهب. إلا أن الظاهر أن عدم تطرقه لها كان بعد مفروغية كونها لديه من أصول الدين. ومن هنا، فلو كان من القائلين بأنها من أصول المذهب لأحوجه ذلك إلى عرض هذه المسألة من حيث ما يتطلبه هذا الموقف من الرد على ما هو السائد والمشهور والمتعارف من مذهب الإمامية.

ومن هنا نستنتج أن الإمامة عند الطوسي ـ ووفاقاً لمعظم الإمامية ـ هي من أصول الدين وليس المذهب فقط.

إلى ما تقدم، فإننا سنعرض نظرية الإمامة عند الطوسي من خلال ما وصل الينا من كتبه المختلفة ورسائله المتعددة، وذلك عبر خمس محاور:

الأول: في وجوب الإمامة.

الثاني: في صفات الإمام.

الثالث: في أعيان الأئمة.

الرابع: في أحكام البغاة أو الخارجين عن الإمام.

الخامس: في الغَيبة.

---

(1) مغنية، محمد جواد، فلسفة الولاية، ط٤، بيروت، دار الجواد ودار التيار الجديد، ١٩٨٤، ص٣٨ ـ ٣٩.

الأول: الكلام في وجوب الإمامة:

بعدما تقدم معنا الكلام في معنى الإمامة وأقوال العلماء فيها واتفاقهم على كونها رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا، واختلافهم على كونها من الأصول أم من الفروع، نقول إنه قد وقع الخلاف بينهم أيضاً في أن نصب الإمام هل هو واجب أم لا؟، وعلى القول بوجوبه يأتي الكلام في أنه هل يجب على الله أن يعين الإمام ويدل عليه أم يجب ذلك على المسلمين؟، وفي حال وجوبها على المسلمين فهل هذا الوجوب هو من جهة العقل أم من جهة الشرع؟.

يعرض الطوسي اختلاف الناس في وجوب الإمامة بقوله:

«اختلف الناس في وجوب الإمامة على وجهين:

فقال الجمهور الأكثر والسواد الأعظم: إنها واجبة. وقال نفر يسير ـ شذوذ منهم ـ إنها ليست واجبة. ولم يكونوا ـ هؤلاء ـ فرقة مشهورة يشار إليهم. إنما هم شذاذ من الحشوية وغيرهم ممن لا يعرفون بشهرتهم.

واختلف من قال بوجوبها على وجهين: فقالت الشيعة بأجمعها وكثير من المعتزلة: إن طريق وجوبها العقل وليس وجوبها بموقوف على السمع، وقال باقي المعتزلة وسائر الفرق إنها واجبة سمعاً»[1]. وتوسعةً لما تقدم وتوضيحاً لما أفاده الطوسي أنقل هنا كلاماً للمقداد السُّيوري الحلي (ت ٨٢٦ هـ) حول اختلاف الناس في وجوب الإمامة إذ يقول: «اختلف الناس في مقامات ثلاثة: الأول: هل هي واجبة أم لا؟. فذهب الجمهور من الناس إلى وجوبها خلافاً للنجدات من الخوارج والأصم وهشام الفوطي من المعتزلة، إلا أن النجدات والأصم قالا: يجوز نصب الإمام حال الاضطراب وعدم التناصف، يردعهم عن مفاسدهم، وهشاماً عكس وقال: لا يجوز نصبه حال الاضطراب، لأن ذلك يؤدي إلى زيادة الشر وقيام الفتنة.

---

(١) تلخيص الشافي، ج١، ص٥٥ وص٥٨.

الثاني: هل هي واجبة عقلاً أم سمعاً؟ مذهب أصحابنا الإمامية وأبو الحسين البصري والجاحظ ومعتزلة بغداد إلى الأول، وذهب الجبائيان والأشاعرة وأصحاب الحديث والحشوية إلى الثاني.

الثالث: هل واجبة على الله أم على الخلق؟ أي يجب عليهم أن ينصبوا لهم رئيساً دفعاً للضرر عن أنفسهم؟. فذهب أبو الحسين البصري والجاحظ والكعبي إلى الثاني، وذهب أصحابنا (الإمامية) والإسماعيلية إلى الأول. فقالت الإسماعيلية: يجب نصبه على الله ليعلمنا معرفته ويرشدنا إلى وجوه الأدلة والمطالب. وأصحابنا: يجب نصبه ليكون لطفاً لنا في آداء الواجبات العقلية والشرعية واجتناب المقبحات، ويكون مبيناً للشريعة حافظاً لها»[1].

إلى ذلك، فإن الطوسي يوافق رأي الإمامية في وجوب الإمامة من جهة العقل، وقد سلك لإثبات ذلك والتدليل عليه طريقين:

أحدَهما: أن الإمامة واجبة عقلاً وجد شرع أم لم يوجد.

ثانيهما: أنه مع وجود الشرع فإن العقل يفرض وجود حافظ له وقيِّم عليه وهو الإمام.

ونحن هنا سنبين تَينِكَ الطريقتين بشيء من التفصيل.

الطريقة الأولى: حذا الطوسي هنا حذو غيره من علماء الإمامية[2] في إثبات الوجوب العقلي للإمامة من خلال ما تمثله من اللطف في فعل الواجبات والتقريب إليها وترك القبائح والتبعيد منها. فالإمامة عنده لطف في التكليف العقلي[3]، فلا

---

(١) السيوري، جمال الدين مقداد بن عبد الله، إرشاد الطالبيين إلى نهج المسترشدين، تح: مهدي رجائي، د.ط، قم، مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ، ص٣٢٧.

(٢) انظر: المرتضى، علي بن الحسين، الشافي في الإمامة، تح: عبد الزهراء الحسيني الخطيب، ط ٢، قم، مؤسسة الصادق، ١٤١٠ هـ، ج١، ص٤٧، تقريب المعارف ص٩٥، كشف المراد، ص٣٨٨.

(٣) تلخيص الشافي، ج١، ص٥٩، قا: الطوسي، الغيبة، ص٤.

يتم هذا اللطف من دونها، ومقصوده من اللطف هو أنه «عبارة عما يدعو إلى فعل الواجب ويصرف عن القبيح»[1]، وكون الإمام لطفاً يظهر من خلال أمره ونهيه وتأديبه[2].

والذي يستدل به على كونها لطفاً هو جريان العادة من «أن الناس متى كان لهم رئيس منبسط اليد يأخذ على أيديهم ويمنع القوي من الضعيف ويؤدب الظالم ويردع المعاند فإن عند وجوده يكثر الصلاح ويقل الفساد، وعند عدم من ذكرناه يكثر الفساد ويقل الصلاح بل يجب ذلك عند ضعف سلطانهم واختلال أمره ونهيه مع وجود عينه، والعلم بما قدمناه ضروري لا يمكن أحد دفعه»[3].

وأما شرائط وجوب الرئاسة، فإننا نجد الطوسي يتبع فيها أستاذه علم الهدى ـ المرتضى ـ، يقول المرتضى: «اعلم أنَّا إنما نوجب الرئاسة بشرطين: أحدهما: ثبوت التكليف العقلي. والشرط الآخر: ارتفاع العصمة. فمتى زال الشرطان أو أحدهما فلا وجوب لرياسته»[4].

وهذا ما نراه بوضوح عند الطوسي حيث اعتبر أن الإمامة هي لطف في التكليف العقلي[5]، وصرح بالنسبة لاشتراط عدم العصمة بقوله «ومن هو معصوم

(1) التمهيد، ص٢٠٨.
(2) الاقتصاد، ص٢٩٩، يعتبر محمد تقي جعفري أن الطوسي قد توصل عبر قاعدة اللطف إلى اثبات أمور أربع هي:
١ ـ حجية الإجماع.
٢ ـ وجوب نصب الإمام.
٣ ـ أن المعرفة الإلٰهية التي يجب على الإنسان معرفتها منشأها قاعدة اللطف.
٤ ـ أن الالتزام بالتكاليف الشرعية هي ألطاف لتكامل الإنسان. جعفري، محمد تقي، قاعدة لطف از نظر شيخ طوسي، ضمن كتاب: هزارة شيخ طوسي، (ألفية الشيخ الطوسي)، ط٢، طهران، مؤسسة انتشارات أمير كبير، ١٣٦٢، شمسي، مجلد ١، ج٢، ص٤٧٢.
(3) التمهيد، ص٣٤٨، قا: الغيبة، ص٥.
(4) الذخيرة، ص٤٠٩.
(5) تلخيص الشافي، ج١، ص٥٩.

مأمون منه القبيح وترك الواجب لا يحتاج إلى إمام يكون لطفاً له في ذلك»[1].

إلى ما تقدم، فقد حاول الطوسي استعراض وإثارة عدد من الإشكالات الواردة في المقام والإجابة عنها.

ومما أثاره في هذا المجال هو أن اللطف هنا غير واجب لأن ما يحصل من الصلاح عند وجود الرؤساء يتعلق بالأمور الدنياوية وليس بالأمور الدينية التي إنما يجب اللطف فيها وحسب.

وقد أجاب عن ذلك بأنه إن كان لوجود الرؤساء مصالح دنياوية لا يجب اللطف لأجلها إلا أن لوجودهم مصالح دينية كارتفاع كثير من المفاسد والقبائح مثل الظلم والبغي، لأجلها وجب اللطف[2].

ومن بين ما يثار من الإشكالات حول وجوب الرئاسة من حيث إنها تقريب من الصلاح وإبعاد عن الفساد، أن هذا الكلام ليس مطرداً فربما كان الناس على حال من الاستقامة والصلاح فإذا نصب لهم رئيس وقعت الفتن وتباينت الكلم. ويجيب الطوسي عن ذلك بأن وقوع الفساد والفتن راجع إلى انتصاب رئيس فيهم بعينه «ونحن لم نقل: إن الناس يصلحون عند وجود كل رئيس وإنما بينا أنهم يصلحون عند وجود رئيس ما في الجملة»[3]. أي إن ذلك «لا يقدح في وجوب جنس الرئاسة»[4].

ويثار هنا تساؤل وهو: أن ما اعتبره المصنف في دليل العادة يوجب وجود رؤساء عديدين، لأنه متى جاز خلو بلد من رئيس مع الحاجة إليه جاز أن يخلو الناس كلهم من رئيس وإن كان بهم الحاجة إليه[5].

---

(١) الاقتصاد، ص٢٩٩، قا: تلخيص الشافي، ج١، ص٦٨ ـ ٦٩.
(٢) تلخيص الشافي، ج١، ص٦٠. قا: الاقتصاد، ص٢٩٧ ـ ٢٩٨.
(٣) م. ن، ج١، ص٦٣.
(٤) الاقتصاد، ص٢٩٨.
(٥) تلخيص الشافي، ج١ ص٦٣.

وأجاب الطوسي على ذلك بأن ما اعتبره من دليل العادة إنما يدل على وجوب جنس الرئاسة وأما «عددهم وصفاتهم فإنا نرجع إلى طريقة أخرى غير اعتبار وجوب الرئاسة في الجملة، والعقل يجوز نصب أئمة كثيرين في كل زمان، وإنما منع السمع والإجماع من أنه لا ينصب من يسمى إماماً في كل زمان إلا واحداً ويكون باقي الرؤساء من قبله»(١). إلى ذلك فقد بقي شيء وهو أن الرئاسة هل هي لطف في أفعال الجوارح والجوانح معاً أم تختص بأحدهما دون الآخر؟. يقول الطوسي في جواب ذلك. «والذي يقطع على أن الرئاسة لطف فيه أفعال الجوارح المتعدية إلى الغير، فأما أفعال القلوب فلا طريق منها على أن الرئاسة لطف فيها وإن كان ذلك جائزاً غير واجب»(٢).

الطريقة الثانية: وهي أنه لا بد من وجود إمام بعد نزول الوحي إذ إنه بعد ما ثبت من تأييد الشريعة إلى يوم البعث فـ «لا شك أن المسلمين في أمثال زماننا أمة محمد ﷺ كالحاضرين في زمانه وزمان الأئمة عليهم السلام من بعده، وأنه ﷺ أتى بأحكام كثيرة وتكاليف خاصة لأمته، وأن الحاضرين كلفوا بتكليفات خاصة وأنّا مشاركون لهم فيما كلفوا به، (وأن حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة)»(٣).

وانطلاقاً من لزوم متابعة هذه الأحكام من قبل المكلفين وجب أن تكون علتهم مزاحة وعذرهم منقطع كما كانت عليه لمن شاهد النبي ﷺ، ولكي تكون علتهم كذلك لزم كون الشريعة محفوظة(٤).

واستدل الطوسي بطريقة الحصر الاستقرائي لإثبات كون الإمام المعصوم

---

(١) الاقتصاد، ص٢٩٨ ـ ٢٩٩، قا: تلخيص الشافي، ج١، ص٦٤ ـ ٦٥.

(٢) التمهيد، ص٢٤٩.

(٣) البهبهاني، محمد باقر، الرسائل الأصولية، تح: مؤسسة الوحيد البهبهاني، ط١، قم، مؤسسة الوحيد البهبهاني، ١٤١٦ هـ، ص٦.

(٤) الاقتصاد، ص٣٠٢، قا: تلخيص الشافي، ج١، ص١٢٣، قا: التمهيد، ص٣٥٢.

هو وحده الحافظ للشريعة، مستقرئاً المسالك التي يمكن أن تكون بديلاً عنه في ذلك، عاملاً على إبطال كلٍّ منها على حده.

وهذه المسالك هي التواتر والإجماع وأخبار الآحاد والقياس.

وأما التواتر فالطوسي يجوِّز كونه حافظاً للشريعة من عوامل التحريف وأيدي التغيير، ذلك أن الشريعة ليست جميعها متواترة بل «إن تسعة أعشار الشريعة ليس فيها تواتر وإنما التواتر منها في شيء يسير»[1]. فما هو المجوز للعمل بباقي الشريعة؟، أضف إلى ذلك أن المتواتر نفسه قد يصير من أخبار الآحاد ـ أي غير متواتر ـ «بأن يترك في كل وقت جماعة من الناقلين نقله إلى أن يصير آحاداً إما لشبهة تدخل عليهم أو اشتغال بمعاش وغير ذلك»[2]، من تواطئهم على تركه وتعمدهم طرحه. ومن هنا «فلا ينقطع العذر بنقلهم وإنما يوثق بعدم ذلك إذا كان من ورائهم حافظ معصوم يراعيهم متى تعمدوا تركه وعدلوا عنه، بيَّنه وأظهره، ومتى فرض عدم المعصوم فلا أمان من ذلك»[3].

هذا بالنسبة للتواتر وأما الإجماع ـ أي اجماع الأمة ـ فحاله في مسألة حفظه للشريعة حال التواتر في عدم ذلك، وهذا ما يتلمسه الطوسي من كون أكثر الشرع لا إجماع فيه. وهنا لا بد عنده من الرجوع إلى قول المعصوم فيما ليس فيه اجتماع[4].

إضافة إلى أن الإجماع فيما ليس بين المجمعين معصوم ليس بحجة، فحكم إجماعهم كحكم انفرادهم، لأن نفس الاجتماع بين أفراد يجوز عليهم الخطأ لا يوجب اجتنابهم عنه وتنزههم عن اقترافه[5] ويدخل الطوسي هنا في مناقشة أدلة

---

(١) تمهيد الأصول، ص٣٥٢، قا: الاقتصاد، ص٣٠٢.
(٢) الاقتصاد، ص٣٠٢.
(٣) تمهيد الأصول، ص٣٥٢.
(٤) م.ن، ص٣٥٤. قا: الإقتصاد، ص٣٠٢ ـ ٣٠٣.
(٥) الإقتصاد، ص٣٠٣، قا: تلخيص الشافي، ج١، ص١٣٩ ـ ١٤٠. قا: تمهيد الأصول، ص٣٥٤.

حجية الإجماع ودعوى أن الشارع قد أمَّننا من جواز اجتماع الأمة على خطأ وضلال عبر الآيات والأخبار الواردة في المقام، ونحن سنقف عند بعض ما استدلوا به على حجية الإجماع. ورد الطوسي عليهم ذلك استكمالاً لدليله في وجوب الإمامة وابتعاداً عن ظهور الثغرات فيه.

ومن جملة ما استدلوا به على حجية الإجماع قوله تعالى: **﴿ومن يشاقق الرسول من بعدما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءَت مصيرا﴾**[1].

«ووجه الاستدلال بهذه الآية أنه سبحانه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً لما جمع بينه وبين المحظور، فثبت أن متابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قول أو فتوى يخالف قولهم أو فتواهم وإذا كانت تلك محظورة وجب أن تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة»[2].

وقد أورد الطوسي على الاستدلال بهذه الآية بعدة ايرادات:

أ ـ أن البعض قد ذهب إلى أن الألف واللام ليستا موضوعتين لخصوص الشمول والاستغراق، بل للأعم منهما ومن العهدية الخاصة. وإذا كان حالهما كذلك فالآية تكون مجملة وتحتاج إلى بيان زائد للدلالة على المطلوب إذ إنه يحتمل أن يكون المراد من الآية جميع المؤمنين ويحتمل أن يكون المراد بعضهم ولا قرينة معينة لأحدهما دون الآخر. وحتى على القول بدلالتها على البعض دون الجميع فإن حملها على الأئمة من آل محمد عليه وعليهم السلام أولى من حملها على غيرهم من المؤمنين. يقول الطوسي: «ويسقط عند ذلك غرضهم، ونكون نحن أحق من حيث قام الدليل على عصمتهم وطهارتهم وأمنا وقوع الخطأ من

(١) سورة النساء، آية: ١١٥.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، د.ط، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ص٦٥.

جهتهم»[1].

ب ـ أن كلمة «سبيل» في الآية الكريمة مجملة أيضاً كإجمال دلالة الألف واللام في لفظ «المؤمنين» بل هي تدل على الوحدة كحال كل نكرة غير محلاة بالألف واللام، وبالتالي يجب ألا تحمل على كل سبيل، ومن هنا فلا «يمكن الاستدلال بها على أن كل سبيل المؤمنين صواب يجب اتباعه. وليس لهم أن يقولوا: إذا فقدنا دليل الاختصاص حملناها على الجميع لأن لقائل أن يقول: إذا فقدنا دليل العموم حملناها على الخصوص»[2].

ج ـ أنه يجوز أن يكون تعالى قد أمر باتباع سبيل المؤمنين من حيث إنه قد ثبت وركز في العقول أن من جملة المؤمنين في كل عصر إماماً معصوماً لا يجوز عليه الخطأ، وهذا هو السر في حجية الإجماع عند الإمامية[3].

يقول الطوسي: «وإذا جاز ما ذكرنا سقط غرضهم في الاستدلال على صحة الإجماع، لأنهم إنما أجروا بذلك إلى أن يصح الإجماع وتتحفظ الشريعة به، ويستغنى به عن الإمام. وإذا كان ما استدلوا به على صحة الإجماع يحتمل ما ذكرناه بطل التعلق به»[4] إلى غير ذلك من الردود التي ساقها الطوسي[5].

---

(1) تلخيص الشافي، ج١، ص١٤١، قا: العدة في أصول الفقه، ج ٢ ص ٦٠٥. قا: الشافي في الإمامة، ج ١، ص٢١٦.
(2) م. ن، ج١، ص١٤٢، قا: العدة، ج٢، ص٦٠٥، قا: الشافي ج١، ص٢١٦ ـ ٢١٧.
(3) انظر العدة ج٢، ص٦٠٢. يقول المظفر: «فالحجية والعصمة ليستا للإجماع، بل الحجة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهلية الكشف». المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ط٤، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٣، ج٢، ص٨٧. ويتابع المظفر في محل آخر بقوله: «فإذا كشف (الإجماع) على نحو القطع على قوله (المعصوم) فالحجة في الحقيقة هو المنكشَف لا الكاشف». م. ن. ج٢، ص٩٣، قا: فضل الله، مهدي، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، ط١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٧، ص١٥٠.
(4) تلخيص الشافي، ج١، ص١٥٠، قا: الشافي، ج١، ص٢١٩.
(5) م. ن، ج١، ص١٤١ ـ ١٥٣.

وتعلقوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس**﴾[1]، للدلالة على حجية الإجماع. فقد «استدل البلخي والجبائي والرماني وابن الأخشاد وكثير من الفقهاء وغيرهم بهذه الآية على أن الإجماع حجة من حيث إن الله وصفهم بأنهم عدول، فإذا عدّلهم الله تعالى لم يجز أن تكون شهادتهم مردودة»[2]. «والوسط» تأتي بمعنى العدل وقيل الخيَّار ومعناهما واحد[3] إذ «لا يكون هذه حالهم إلا وهم خيار، لأن الوسط من كل شيء هو المعتدل»[4]. ومن هنا، فقد جعلهم تعالى وسطاً ليكونوا شُهَّداً على الناس كما أن الرسول ﷺ شهيد عليهم، «فكما أنه لا يكون شهيداً إلا وقوله حق، فكذلك القول فيهم»[5].

ومن جملة ما أفاده الطوسي في الرد على ما تقدم، أن وصف الله تعالى لهم بأنهم شهداء وعدول يقتضي تلبس كل واحد منهم على حدة بهذه الصفة، فما جرى من الأوصاف هذا المجرى، لا بد وأن يكون حال الواحد فيه كحال الجماعة فمثلاً، لا يسوغ لنا أن نقول إنهم مؤمنون أو شهداء إلا وكل واحد منهم مؤمن أو شهيد، «وهنا يوجب أن يكون كل واحد من الأمة حجة مقطوعاً على صواب فعله وقوله، وإذا لم يكن هذا مذهباً لأحد، وكان استدلال الخصم بالآية يوجبه، فسُدَ قولهم ووجب صرف الآية إلى جماعة يكون كل واحد منهم شهيداً أو حجة، وهم الأئمة عليهم السلام الذين قد ثبت عصمتهم وطهارتهم»[6]. إلى غير ذلك من الآيات

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٤٣.
(٢) التبيان في تفسير القرآن، ج٢، ص٧.
(٣) م. ن، ج٢، ص٦.
(٤) تلخيص الشافي، ج١، ص١٥٣.
(٥) م. ن، ج١ ص١٥٤، قا: العدة ج٢، ص٦١٣، ٦١٤.
(٦) م. ن، ج١، ص١٥٧ ـ ١٥٨، قا: العدة، ج٢، ص٦١٤. قا: التبيان، ج٢، ص٧ ـ ٨. انظر مجمل رد الطوسي على الاستدلال بهذه الآية: تلخيص الشافي، ج ١، ص ١٥٤ ـ ١٦٣.

التي إستدلوا بها على حجية الإجماع وقد فنَّدها الطوسي وأورد عليها بإيرادات لا يتسع المقام لذكرها[1]، فما تقدم فيه الكفاية لإعطاء التصور عما استدلوا به وعن طبيعة الرد عليه.

وإضافة إلى استدلالهم بالآيات على صحة الإجماع فقد استدلوا أيضاً بمجموعة من الروايات[2]. منها: ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا تجتمع أمتي على خطأ»[3] وكذلك قوله ﷺ: «مع لم يكن الله ليجمع أمتي على خطأ» وكذلك قوله ﷺ: «كونوا مع الجماعة» و«يد الله مع الجماعة» وغير ذلك من الأحاديث.

وقد أورد الطوسي على الاستدلال بهذه الأحاديث بأنها كلَّها أخبار آحاد لا توجب علماً بل لا تفيد إلا الظن الذي لا يُغني شيئاً في المسائل العقائدية التي يكون طريقها العلم، فهو خاص بالفروع لا بالأصول[4].

يقول الطوسي: «وهذه الأخبار لا يصح التعلق بها، لأنها كلها أخبار آحاد لا توجب علماً، وهذه مسألةٌ طريقها العلم»[5].

---

(١) انظر تلخيص الشافي، ج١، ص١٦٣ ـ ١٦٩، انظر كذلك العدة ج٢، ص٦٢١ ـ ٦٢٥.

(٢) راجع: تلخيص الشافي. ج ١، ص١٧٠، كذلك العدة٧، ج٢، ص٦٢٥.

(٣) يرى جعفر السبحاني، أن هذا الحديث وبالرغم من أنه يُستند عليه في كتب المتكلمين إلا أنه ليس له أي سند، ولم يُنقل في كتب الحديث والصحاح، «ولهذا يعتبر حديثاً واحداً ليس له سند واضح»، ويتابع بأن هذا الحديث ورد في سنن ابن ماجة بهذا النحو «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة»، السبحاني، جعفر، عقائدنا الفلسفية والقرآنية، ط١، بيروت، الروضة، ١٩٩٣، ص١٣٤، وكذلك الحال في حديث «ولم يكن الله ليجمع أمتي على خطأ» يقول السبحاني: «إن هذا الحديث لم يُنقل في كتب الحديث والوثائق الإسلامية الأصلية بهذا الشكل، ومن حيث القيمة فإنه لن يصل إلى درجة الحديث الواحد ذي السند الصحيح». م. ن، ص١٣٥.

(٤) تلخيص الشافي، ج١، ص١٧٠.

(٥) العدة، ج٢، ص٦٢٥.

الثاني: في صفات الإمام:

بعد أن أثبت الطوسي وجوب الإمامة عبر الطريقتين المتقدمتين أعقبها بالحديث عن صفات الإمام التي وجدها على ضربين:

الأول: ما تقتضيه ذات الإمام من حيث كونه إماماً من العصمة والأفضلية على الخلق.

الثاني: ما تقتضيه وتستدعيه الإمامة من حيث كونها قيادة عامة للناس، كأن يكون عالماً بالسياسة وبجميع أحكام الشريعة بما تمثله من القانون الحاكم بين الناس، وأن يكون حجة فيها، وكذلك يشترط أن يكون أشجع الخلق. ومن خلال هذا التقسيم لصفات الإمام يخلص الطوسي للقول بأن «جميع هذه الصفات توجب كونه منصوصاً عليه»[1].

ونحن نجد تقسيم الطوسي لصفات الإمام في كتابه «تمهيد الأصول» يختلف يسيراً عما تقدم معنا. فهو يقسم صفات الإمام إلى ما يجب أن يكون عليها عقلاً وما يجب أن يكون عليها لما يرجع إلى الشرع، ونراه في هذا التقسيم يصنف صفة العالمية بالسياسة فيما يجب أن يكون عليه الإمام من الصفات عقلاً. يقول «وأما صفات الإمام فعلى ضربين: أحدهما: يجب كونه عليه عقلاً. والثاني: يجب كونه عليها لما يرجع إلى الشرع فالأول كونه معصوماً أفضل الخلق، عالماً بالسياسة، والثاني كونه أعلم الناس بأحكام الشريعة اشجع الخلق»[2].

العصمة: العصمة لغةً تعني المنع والوقاية. جاء في القاموس المحيط: «عصم يعصم، اكتسب ومنع ووقى... والعصمة ـ بالكسر ـ المنع»[3]، قبل

---

(١) تلخيص الشافي، ج١ ص١٧٩.

(٢) التمهيد، ص٣٥٩.

(٣) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، د. ط، بيروت، دار الجيل، د. ت. ج٤، ص١٥٢.

الدخول في التعريف الكلامي والفلسفي للعصمة نشير إلى أن مسألة العصمة بشكل عام سواء أكانت عصمة الأنبياء أم الأئمة قد أثير حولها جدل ونقاش كبير في الفكر الكلامي الإسلامي بين المسلمين أنفسهم، ولم يمتد هذا الجدال مع اليهود أو المسيحيين بالرغم من أن اليهود لا ينزهون انبياءهم عن مقارفة المعاصي من الأخطاء والذنوب الكبيرة وبالرغم من أن المسيحية تنّزه، المسيح عن الأخطاء وإن كان ذلك بوصفه إلـهاً حسب عقيدتهم، إلى هذا، فلعل أول من خاض وبحث مسألة العصمة في الفكر الإسلامي هم الشيعة.

فرونالدسن بعد أن يشير إلى أن الاعتقاد بعصمة الأنبياء لم تأتِ عن طريق الأسفار الدينية اليهودية، إذ تذكر كتب العهد القديم أخطاء الأنبياء كأنها أمور اعتيادية، ولم تشر كتب العهد الجديد إلى تلاميذ المسيح أو الرسل بأنهم معصومون عن الخطيئة[1]. وبالتالي فإن المسلمين الأوائل لم يتطرقوا في جدالهم ضد المسيحية إلى ذكر هذه العقيدة[2]، يقول: «فمن المحتمل أن تكون فكرة عصمة الأنبياء في الإسلام مدينة في أصلها وأهميتها التي بلغتها بعدئذٍ إلى تطور علم الكلام عند الشيعة»[3].

وكيفما كان، فإن أكثر المسلمين وإن اتفقوا على عصمة الأنبياء وأثبتوها لهم وإن كان ذلك بشكل متفاوت إذ لم يلتزموا بها لهم في جميع الحالات والأزمان وعن جميع الذنوب، إلا أن القول بعصمة الأئمة لم يلتزم به غير الشيعة الإمامية، إذ هو من مختصاتهم دون غيرهم من الفرق الإسلامية[4].

العصمة كلامياً وفلسفياً: قد مرَّ معنا تعريف الطوسي للعصمة على «أنها القوة العقلية والطاقة النفسية في المعصوم الحاصلتان من أسباب اختيارية وغير

---

(١) رونالدسن، دوايت، م، عقيدة الشيعة، ط٢، بيروت مؤسسة المفيد، ١٩٩٠، ص٣٢٤.
(٢) م. ن، ص٣٢٧.
(٣) م. ن، ص٣٢٧ ـ ٣٢٨.
(٤) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص١٩٨ وص٢٠٢.

اختيارية»[1]. وكذلك يعرفها بتعريف آخر: «أنها الملكة النفسانية الحاصلة للأنبياء والأئمة ـ عليهم السلام ـ من تتابع الوحي أو تصور الفجور ورذالة الموبقات وخستها»[2].

وعرفها إبراهيم بن نوبخت بأنها: «لطف يمنع من اختص به من الخطأ ولا يمنعه على وجه القهر»[3]، ويعرفها المفيد بأنها «التوفيق واللطف والاعتصام من الحجج بها عن الذنوب والغلط في دين الله تعالى... والعصمة تفضل من الله تعالى على من علم أنه يتمسك بعصمته، والاعتصام فعل المعتصم وليست العصمة مانعة من القدرة على القبيح ولا مضطرة للمعصوم إلى الحسن ولا ملجئة له إليه»[4]. وعرفها المرتضى بأنها «الأمر الذي يفعل الله تعالى بالعبد، وعلم أنه لا يقدم مع ذلك الأمر على العصمة بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الأمر لأحد إلى الالجاء»[5].

ويتفق الطباطبائي في تفسيره الميزان مع تعريف الشريف المرتضى المتقدم للعصمة. فيقول في تعريفها: «ونعني بالعصمة وجود أمر في الإنسان المعصوم يصونه عن الوقوع فيما لا يجوز من الخطأ والمعصية»[6]. ويبيّن الطباطبائي حقيقة هذا (الأمر) على أنه علم يمنع صاحبه من الوقوع في المعصية. يقول: «الأمر الذي تتحقق به العصمة نوع من العلم يمنع صاحبه عن التلبس بالمعصية والخطأ، وبعبارة أخرى علم مانع من الضلال»[7]. ويخلص الطباطبائي إلى القول بـ «أن

(١) شرح المصطلحات الكلامية، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، ص ٢١٧.
(٢) شرح المصطلحات الكلامية، ص٢١٧.
(٣) الياقوت، ص٧٥.
(٤) تصحيح اعتقادات الإمامية، ص١٢٨.
(٥) المرتضى، علي بن الحسين، الحدود والحقائق، ص١٦٧، نقلاً عن شرح المصطلحات الكلامية، ص٢١٧، قا: رسائل الشريف المرتضى، ج٣، ص٣٢٥ ـ ٣٢٦.
(٦) الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط٥، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٣، ج٢، ص١٣٤.
(٧) م. ن، ج٥، ص٧٨.

هذه القوة المسماة بقوة العصمة سبب شعوري علمي غير مقلوب البتة. . . فهذا العلم من غير سنخ سائر العلوم والإدراكات المتعارفة التي تقبل الاكتساب والتعلم»[١].

إلى ذلك، فقد عرفها نصير الدين الطوسي بأنها: «ما يمتنع معه من المعصية متمكناً منها ولا يمتنع منها مع عدمه»[٢]. وعرفها أبو الحسين البصري بأنها «القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية»[٣]. وقال في تعريفها بعض الأشاعرة: «المعصية: أن لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب»[٤]. ونقل ابن أبي الحديد المعتزلي رأي أصحابه في تعريفها قال: «وقال أصحابنا: العصمة لطف يمتنع المكلف ـ عند فعله ـ من القبيح اختياراً»[٥]. وقد عرَّفها الحكماء بأنها: «ملكة تمنع عن الفجور، وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات، وتتأكد بتتابع الوحي بالأوامر والنواهي»[٦].

ومن خلال هذه التعريفات للعصمة يتبين لنا أن هناك خلافاً عند القائلين بها من جهة أن المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية أم لا؟. فنجد أن بعض هذه التعريفات كتعريف أبي الحسين البصري والتعريف الذي يليه ظاهرة في العصمة الجبرية بمعنى أن المعصوم مجبر على الطاعة من حيث عدم تمكنه وقدرته على المعصية، بينما نجد باقي التعريفات ـ ومنها تعريف الطوسي ـ ظاهرة في العصمة الاختيارية. ومن تعريفات الطوسي للعصمة أيضاً والتي ظاهرها كونها اختيارية ما جاء في كتابه التفسيري (التبيان)، فهو يعرف العصمة بأنها «المنع من الآفة،

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٥، ص٧٩.

(٢) الطوسي، نصير الدين، رسالة الإمامة، ملحقة بـ(تلخيص المحصَّل)، ط٣، بيروت، الأضواء، ١٩٨٥، ص٤٢٩. قا: تعريفه للعصمة ملحقة بـ(تلخيص المحصَّل)، ص٥٢٥.

(٣) كشف المراد، ص٣٩١.

(٤) شرح المصطلحات الكلامية، ص٢١٧ ـ ٢١٨.

(٥) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج٧، ص٨.

(٦) خلاصة علم الكلام، ص ٢٦٨، قا: شرح المصطلحات الكلامية، ص ٢١٨.

والمعصوم في الدين الممنوع باللطف من فعل القبيح على وجه الحيلولة»[1].

وقال في موضع آخر منه: «أو يكون عبارة عن أنه أذهب عنهم ـ أي أهل البيت عليهم السلام ـ الرجس بأن فعل لهم لطفاً اختاروا عنده الامتناع من القبائح... وذلك يدل على عصمتهم»[2]. وهذا المعنى للعصمة على أنها اختيارية وليست جبرية «هو الذي صرَّح به كثير من علماء المدارس الكلامية وأكدته مدرسة أهل البيت عليهم السلام بالخصوص، انطلاقاً من منهجها المعروف في مسألة الجبر والاختيار، الذي ورثته من أئمة أهل البيت عليهم السلام»[3].

«إلا أن بعض المعاصرين من الشيعة الإمامية ذهب إلى القول باحتمال العصمة الجبرية. فقد رأى أن المشكلة تكمن في الجمع بين الاختيار من جهة وبين كون العصمة ضرورية واجبة من جهة أخرى، إذ إن هذا الجمع مستحيل لاستحالة الجمع بين النقيضين[4]. وقد أورد عليه البعض بلزوم التفريق بين الوجوب والامتناع الذاتي وبين الوجوب والامتناع الوقوعي فمسألة العصمة هي على النحو الثاني وليس الأول، فوجوب الشيء أو امتناعه وقوعاً لا يتنافى مع القدرة عليه وإمكان وقوعه في الخارج، وذلك لأن هذا الوجوب أو الامتناع كان بلحاظ الوقوع لا بلحاظ ذات الشيء[5].

ونجعل خلاصة ما وصلنا إليه كلام ابن أبي الحديد حول اختلاف الناس في معنى العصمة وكيفيتها. يقول: «اختلف الناس في المعصوم ما هو؟ فقال قوم: المعصوم هو الذي لا يمكنه الإتيان بالمعاصي، وهؤلاء هم الأقلُّون من أهل

---

(١) التبيان، ج ٥، ص ٤٩٠.

(٢) م. ن، ج ٨، ص ٣٤٠.

(٣) الحيدري، كمال، العصمة، بقلم: محمد القاضي، ط٣، بيروت، مؤسسة الثقلين، ١٩٩٧، ص ١١١.

(٤) م. ن، ص ٨٣ ـ ٨٥.

(٥) م. ن، ص ٨٦ ـ ٨٧. راجع: ما يستلزمه القول بعدم القدرة على المعصية من المعصوم من ملازمات باطلة: معروف، هاشم، عقيدة الشيعة الإمامية، د. ط، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٥٦، ص ٧٥.

النظر. واختلفوا في عدم التمكن كيف هو؟ فقال قوم منهم: المعصوم هو المختص في نفسه وبدنه أو فيهما بخاصية تقتضي امتناع إقدامه على المعاصي. وقال قوم منهم: بل المعصوم مساوٍ في الخواص النفسية والبدنية لغير المعصوم، وإنما العصمة هي القدرة على الطاعة أو عدم القدرة على المعصية. وهذا قول الأشعري نفسه وإن كان كثير من أصحابه قد خالفه فيه. وقال الأكثرون من أهل النظر: بل المعصوم مختار متمكن من المعصية والطاعة»[1].

إلى ما تقدم، فإنا نطرح تساؤلاً عن الأسباب التي توجب العصمة عند الطوسي. ونحن ومن خلال ملاحظتنا لما تقدم من تعاريفه للعصمة نستطيع حصر أسباب العصمة عنده بثلاثة أمور:

الأول والثاني: تتابع الوحي وتصور الفجور ورذالة الموبقات. قال: «إنها الملكة النفسانية الحاصلة للأنبياء والأئمة ـ عليهم السلام ـ من تتابع الوحي وتصور الفجور ورذالة الموبقات وخستها»[2].

الثالث: أسباب اختيارية وغير اختيارية لم يعطِ لها توضيحاً معيناً، قال: «إنها القوة العقلية والطاقة النفسية في المعصوم الحاصلتان من أسباب اختيارية وغير اختيارية»[3].

وربما يكون مقصوده من الأسباب غير الاختيارية هو تتابع الوحي ومن الاختيارية تصور الفجور والآثام ورذالة القبائح والموبقات.

هذا بناءً على كون السببين الأولين مفسرين للسبب الأخير، وبناء عليه، تكون أسباب العصمة عنده اثنتين لا أكثر. وإذا لم نأخذ السببين الأولين مفسرين للأخير فهنا يمكننا أن نضيف إلى الأسباب غير الاختيارية سبباً آخر وهو أن يكون لنفس المعصوم أو بدنه خاصية تقتضي ملكة تمنعه من الآثام والفجور، وكذلك

(١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٧ ص ٧.
(٢) شرح المصطلحات الكلامية، ص٢١٧.
(٣) شرح المصطلحات الكلامية، ص٢١٧.

يمكننا أن نضيف إلى الأسباب الاختيارية سبباً آخر وهو خوف المعصوم من العقاب وإن على القدر القليل من المعاصي والذنوب. وعلى هذا التفسير تكون أسباب العصمة عند الطوسي أربعة.

وهنا، وبناءً على هذا التفسير يلتقي الطوسي مع مشهور المتكلمين الذين يحصرون أسباب اللطف بأربعة[1]. يقول الحلي: «وأسباب هذا اللطف أمور أربعة:

(أحدهما): أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصة تقتضي ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل.

(الثاني): أن يحصل له علم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات.

(الثالث): تأكيد هذا المعلوم بتتابع الوحي والإلهام من الله تعالى.

(الرابع): مؤاخذته على ترك الأولى بحيث يعلم أنه لا يترك مهملاً بل يضيق عليه الأمر في غير الواجب من الأمور، فإذا اجتمعت هذه الأمور كان الإنسان معصوماً»[2].

وهنا يستوقفنا سؤال وهو: هل الطوسي يعتبر هذه الأسباب الأربعة هي العلة التامة للعصمة؟، أي هل يشترط اجتماعها لحصول العصمة أم لا؟. وجواب ذلك أننا لو قصدنا النظر على تعريفه للعصمة الذي علل فيه أسبابها بتتابع الوحي وتصور الفجور ورذالة الموبقات، فإن الظاهر منه أنه لا يشترط سواهما لتحقق العصمة وإلا لذكره، وخاصة أنه في مقام التعريف والتعليل، ولكننا إذا تجاوزنا ذلك ونظرنا إلى تعريفه الآخر الذي أرجع فيه أسباب العصمة إلى أمور اختيارية وغير اختيارية وقلنا إن هذا التعريف غير ناظر إلى سابقه، يمكننا عندها القول بأن أسباب العصمة عنده هي أربعة.

---

(١) شرح نهج البلاغة، ج٧، ص٧ ـ ٨.
(٢) كشف المراد، ص٣٩١ ـ ٣٩٢.

ولكن هذا الكلام يمكن أن يكون موضع تأمل وتردد، خاصة إذا لم نلتزم بما التزم به أكثر المتكلمين من أن أسباب العصمة عبارة عن اجتماع هذه الأمور الأربعة، وذهبنا إلى احتمال وجود أسباب أخرى للعصمة غير تلك التي ذكروها. يقول ابن أبي الحديد المعتزلي: «وقد يكون هذا اللطف خارجاً عن الأمور الأربعة المعدودة، مثل أن يعلم الله تعالى أنه إن أنشأ سحاباً، أو أهبَّ ريحاً، أو حرك جسماً، فإن زيداً يمتنع عن قبيح مخصوص اختياراً، فإنه تعالى يجب عليه فعل ذلك، ويكون هذا اللطف عصمة لزيد، وإن كان الإطلاق المشتهر في العصمة إنما هو لمجموع ألطاف يمتنع المكلف بها عن القبيح مدة زمان تكليفه»[١].

العصمة في المنظور الفلسفي:

نريد أن نطل في عجالة على فكرة العصمة فلسفياً، عبر بعض الفلاسفة الذين اقتربوا وربما طابق بعضهم مفهوم العصمة المبحوث عنه في الفكر الكلامي عموماً والشيعي خصوصاً، وإن لم يعبروا عن مقصودهم باستخدام نفس لفظ «العصمة» في بحثهم، بل اختاروا تعابير وأوصاف أخرى. وهنا سنقف مع ثلاثة فلاسفة: الأول قديم وهو الفيلسوف الإغريقي أفلاطون، والثاني وسيط وهو الفيلسوف الإسلامي الفارابي، والثالث حديث وهو الفيلسوف الألماني هيغل.

ونجد أن البحث السياسي هو الذي جمع بين هؤلاء الفلاسفة للاقتراب من مفهوم المعصومية وذلك لما خلعوه على الحاكم من تنزه عن مجاراة المخلوقين، ومن قداسة تسمو به لأن يجسد ويعبر عن إرادة إلهية أو كلية تسدده في تحقيق رسالته. ولا يخفى على المتتبع التأثر البالغ لكل من الفارابي وهيغل في الموروث السياسي الأفلاطوني.

(١) شرح نهج البلاغة، ج٧، ص٨.

أفلاطون ومعصومية الحاكم:

بعد أن يقرر أفلاطون مسألة أن الدولة تقوم وتنهض من خلال انعدام الاكتفاء الذاتي عند البشر يقول في جمهوريته: «إن المرء لا يستغني عن إخوانه: هذا هو منشأ الهيئة الاجتماعية والدولة»[1] وينتقل على عجل من هذه النقطة إلى أحد مبادئه الأساسية: وجوب التخصص المرتكز على التفاوت الطبيعي ـ يقول أفلاطون ـ: «على كل امرىء أن يؤدي عمله بنفسه، حسب مواهب الطبيعة بحيث يكون لكل عمل رجل يختص به»[2]. ويخلص من هذا المبدأ الأساس إلى أن الحاكم لا بد وأن يكون من الفلاسفة وذلك لتمتعه بصفات لا يبلغها غيره من الأفراد. ومن خلال ملاحظتنا لمجمل هذه الصفات نجد مدى اقتراب أفلاطون من مفهوم العصمة، وكأنه يشترطها لحاكمه الفيلسوف دون أن يصرح بها. فالفلاسفة وحدهم يعجبون بمواضيع المعرفة ويحبون الموجود الحقيقي، ويقدرون على إدراك الأبدي، وهم وحدهم «المبصرون» والآخرون «عميان»، وهم الأغنياء الحقيقيون بالعلم والمعرفة، وهم محبو الصدق واللذات العقلية، ويتعلمون بسرعة، ولا ينسون ما يتعلمونه، والفيلسوف سريع الخاطر ذكي الفؤاد، حلو الشمائل، محب للحقيقة وللعدل والشجاعة والعفاف من حيث يفتقد الآخرون إلى هذه الصفات الإلهية[3].

يقول «فلو» عن فيلسوف أفلاطون الحاكم: «أنه الذي عرف جوهر الأشياء، واكتنه مثالها في عالم آخر بعيد عن الواقع الملموس، غير متبدل، موقعه في سماوات المثل الخالدة. والفيلسوف وحده يقبض على الحقائق التي تنأى عن الآخرين»[4].

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: حنا خباز، د. ط، بيروت، القلم، د. ت، ص٤٣.

(٢) فلو، انطوني، أفلاطون، بحث ضمن أبحاث جمعها: كرانستون، موريس، أعلام الفكر السياسي، ط٣، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٩١، ص١٤.

(٣) حرب، حسين، أفلاطون، ط١، بيروت، دار الفكر اليوناني، ١٩٩٠، ص٦٦ ـ ٦٧.

(٤) أعلام الفكر السياسي، ص١٦.

الفارابي ومعصومية الحاكم:

يوافق المعلم الثاني أفلاطون في كون الحاكم هو الفيلسوف يقول: «إن معنى الفيلسوف والرئيس الأول وواضع النواميس والإمام معنى كله واحد»[١] ويترقى عن أفلاطون باعتباره أن رئيسه ليس فيلسوفاً وحسب بل هو نبي أيضاً، «فتهذيب العامة والتواصل معهم لا يتم عن طريق الفلسفة، والرئيس لا يمكنه أن يخاطبهم بما هو رئيس بل بما هو نبي»[٢]. وإذا أردنا أن نقف على صفات رئيس مدينته الفاضلة، لوجدناه الإنسان الكامل الذي بلغت قوة المخيلة عنده حدَّ الكمال، وبالتالي حصل عنده العقل المستفاد... ولا يحصل له ذلك إلا عندما يكون عقله المنفعل قد استكمل وأدرك جميع المعقولات[٣]. وهكذا «فرئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أيَّ إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما: أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها. والثاني: بالهيئة والملكة الإرادية»[٤].

والخصال التي يجب توفرها فيه والتي يكون مفطوراً عليها أنهاها أبو نصر الفارابي في «الآراء» إلى اثنتي عشرة خصلة «وهي سلامة الأعضاء وجودة الفهم وقوة الذاكرة وجودة الفطنة والقوة البيانية ومحبة العلم والعفة والصدق وعلو الهمة والزهد ومحبة العدل وقوة العزيمة والشجاعة»[٥].

---

(١) الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، تح: جعفر آل ياسين، ط١، بيروت، الأندلس، ١٩٨١، ص٩٣.

(٢) بنعبد العالي، عبد السلام، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ط٣، بيروت، الطليعة، ١٩٨٦، ص١١٢.

(٣) الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، تعليق وتقديم: البير نصري قادر، ط٦، بيروت، المشرق، ١٩٩١، ص١٢٣ ـ ١٢٤.

(٤) م. ن، ص١٢٢.

(٥) الفلسفة السياسية عند الفارابي، ص١١٧، قا: عويضة، كامل، الفلسفة السياسية، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥، ص١٥٨ ـ ١٥٩، وص١٧٧ ـ ١٧٩.

وفي «التحصيل» يضيف على هذه الخصال خصلة أخرى وهي «صحة الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها»[1]. وفي «الفصول» يضيف شرطاً آخر وهو الحكم[2].

ومن كل ما تقدم من صفات وخصال للرئيس عند الفارابي نجد أن رئيسه هو الرئيس المصون عن كل دنس ونقص حيث إنه اجتمعت لديه بالفطرة كلُّ عناصر الكمال الذي خولته أن يكون رئيساً. ومن هنا نجد أنه يلزم عما اشترطه الفارابي من خصال لرئيس مدينته كون الرئيس معصوماً. يقول صبحي «وهكذا خلع الفارابي على رئيس المدينة من الفضائل ما يجعله ربانياً لا يفترق في شيء عن إمام الشيعة المنصوب من الله... يقول الدكتور (بيومي) مدكور: يجدر بنا ألا ننسى أن الفارابي كان يصعد بالحكيم إلى مستوى هو العصمة بعينها، ولا يمكن أن يحدث منه الزلل، ولهذا لم يفرق بينه وبين النبي»[3].

هيغل ومعصومية الحاكم:

لسنا هنا في مقام التعرض لمفاهيم الهيغلية السياسية فليس بحثها هٰهنا، وإنما نشير إلى حقيقة وهي أن مفاهيم هيغل السياسية قد تعرضت لتفسيرات متباينة كما يقول (رينيه سرو) في كتابه «هيغل والهيغلية»[4]. نعم، ربما يكون ذلك بسبب أن «تحليل هيغل للدولة شائك ومعقد» كما يقول ميتاس في «هيغل والديموقراطية»[5]. وكيفما كان فإننا عندما نتعرض لمفهوم الحاكم (الملك) عند

---

(١) تحصيل السعادة، ص٩٥.

(٢) الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، تح: فوزي متري نجار، ط٢، طهران، الزهراء، ١٤٠٥ هـ، ص٦٦.

(٣) نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، ص٤٨٨.

(٤) سرو، رينيه، هيغل والهيغلية، ترجمة: أدونيس العكر، ط١، بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٣، ص٦٥.

(٥) ميتاس، ميشيل، هيغل والديمقراطية، ضمن سلسلة هيغليات، المجلد الثاني، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط١، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦، ص٧١١.

هيغل نجد ما تنزعه عليه من صفات وصلاحيات يلازمهما القول بأنه كان يعتبر في حاكمه معصومية ما. ففي كتابه «فلسفة الحق» يذهب إلى أن حاكم الدولة تتمثل فيه الذات العليا لإرادة الدولة فإن لاسمه وزناً وقيمة «فهو الكلمة الأخيرة والقمة التي لا يستطيع أحد أن يتجاوزها»[1] ، يقول ستيس: «فإن الملك بوصفه ممثلاً للحظة الكلية يصدق تصديقاً نهائياً على القوانين بوصفها نابعة منه، والملك من ناحية أخرى ممثلاً للحظة الجزئية فهو المصدر النهائي للأفعال التنفيذية، إذ فيه تتمثل اللحظة الأخيرة في إصدار القرارات أو هو يمثل الإرادة الأخيرة التي تضفي على أفعال وزّرائه مشروعية»[2]. ويقرر هيغل في «فلسفة الحق» أن الملك يمثل السلطة القانونية الأخيرة يقول: «سلطة التاج، أو سلطة الملك، تتضمن في ذاتها اللحظات الثلاث للفكرة الشاملة ككل ألا وهي: (أ) لحظة الكلية: وهي لحظة الدستور والقوانين. (ب) المشورة: وهي اللحظة التي يرد فيها الجزئي إلى الكلي. (ج) لحظة القرار النهائي بوصفه تعيناً للذات التي يعود إليها كل شيء آخر وينبع منها كل شيء آخر من البداية حتى التحقق الفعلي»[3]. ونختم بما نقله أحمد محمود صبحي عن محمد عبد المعز نصر في كتابه فلسفة السياسة عند الألمان يقول: «والملك عند هيغل صاحب السلطة المطلقة الذي له مركز مستقل عن مصالح الأفراد إذ تتمثل في شخصيته الذات النهائية التي تتركز فيها إرادة الدولة ويرتفع إلى مكانته الملكية السامية عن طريق ميلاده في مجرى الطبيعة، فهو يمثل السيادة لأنه يعبر عن شخصية الكل: وهو مجموع الشعب مشخص في واحد، إنه يحمل رسالة العالم التاريخية لأن أهدافه هي روح العالم، إذ لا يستمد أغراضه من المجرى العادي للأمور كسائر الناس وإنما نبع خفي هو منبع الروح الداخلي الذي يخرج إلى العالم ليحقق إرادة التاريخ، وهو مفكر يدرك ببصيرته النافذة ما يحتاج إليه عصره، وتتسلط عليه عاطفة سائدة تدفعه إلى تحقيق الرسالة

---

(١) سيس، ولتر، فلسفة هيغل، ضمن سلسلة هيغليات، المجلد الثاني، ص٥٨٤.

(٢) فلسفة هيغل، المجلد الثاني، ص٥٨٤.

(٣) هيغل والديمقراطية، ص٧٧٤ ـ ٧٧٥.

التاريخية التي خلق لتحقيقها»[1].

الدليل على عصمة الإمام عند الطوسي:

يذهب الطوسي إلى أن علة الحاجة إلى الإمام هي كون الناس غير معصومين، ومن هنا يجب أن يكون الإمام معصوماً، وإلا لكانت علة الحاجة عنده حاصلة، والحاجة مرتفعة وذلك إبطال للعلة. يقول: «ومحال أن تكون العلة حاصلة والحاجة مرتفعة لأن ذلك نقض للعلة»[2].

ويستدل الطوسي أيضاً على إيجاب العصمة للإمام من جهة أن ارتفاعها يستلزم التسلسل الباطل لعدم انتهائه إلى حدٍّ وغاية، لأن الإمام غير المعصوم يحتاج إلى إمام وهكذا إلى ما لا نهاية من الأئمة «أو الانتهاء إلى إمام معصوم ليس من ورائه إمام وهو المطلوب»[3]. وأما ما يدلنا على أن الحاجة هي ارتفاع العصمة فهو قلة الفساد وكثرة الصلاح عند وجود رئيس مدبر منبسط اليد والسلطان، وما كان هنا من حاجة للرئاسة لو كان أفراد المجتمع معصومين، إذ حينئذٍ كان الصلاح شاملاً أبداً ولكان الفساد مرتفعاً، ومن هنا ـ أي من حيثية وجوب الرئاسة المعصومة لسلامة المجتمع ـ تبين أن علة الحاجة هي ارتفاع العصمة، وعلة الحاجة تلك لا بد أن تكون مرتفعة عن الإمام لما تقدم معنا. يقول الطوسي في التلخيص: «لأن الطريق إلى وجوب الحاجة إلى الإمام إذا كان هو كونه لطفاً في ارتفاع القبيح، وفعل الواجب فقد ثبت أن فعل القبيح والإخلال بالواجب لا يكونان إلا ممن ليس بمعصوم، وقد ثبت أن جهة الحاجة هي ارتفاع العصمة وجواز فعل القبيح، فالنافي لجهة الحاجة ومقتضيها كالنافي لنفس الحاجة»[4].

---

(١) نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، ص١٣٧.

(٢) الاقتصاد، ص٣٠٥. قا: الذخيرة، ص٤٣١.

(٣) م. ن، ص٣٠٥. قا: التلخيص، ج١، ص١٨٨، قا: التمهيد، ص٣٥٩، قا: الياقوت، ص٧٥، قا: هشام بن الحكم، ص٢١٥.

(٤) التلخيص، ج١، ص١٧٩، قا: الاقتصاد، ص٣٠٥ ـ ٣٠٦. قا: التمهيد، ص٣٥٩، قا: المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الجمل والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة، تح: =

وانطلاقاً من هذا، يقرر الطوسي أن الحاجة إلى الإمام عقلية، وينكر أن تكون سمعية تتعلق بإقامة الحدود والغزو وصلاة الجمعة، فقد يجوز أن لا يرد السمع به، «فلو كان علة الحاجة شيئاً منها لجاز ارتفاعه، فترتفع الحاجة إلى الإمام»[1].

إلى هذا، فإذا كان المعصوم يُحتاج إليه ولا يَحتاج إلى أحد، فهو الإمام الذي لا إمام له ولا رئيس فوقه، وبالتالي فإن الأمراء والحكام وإن كانوا رؤساء فالمعصوم رئيسهم لأنهم ليسوا معصومين، ولا تكون إمارتهم ورئاستهم ملازمة لمعصوميتهم[2].

وهكذا، فلعل الإمامية هي التي تفردت من بين سائر الفرق الإسلامية باعتبار أن الوساطة بين الله تعالى وبين خلقه لا بد أن تكون معصوماً. يقول شبر في «حق اليقين»: «يجب أن يكون الوساطة بين الله تعالى وبين خلقه ـ نبياً كان أو إماماً ـ معصوماً، وهذا ما تفردت به الإمامية»[3].

ومما أقامه الطوسي على عصمتهم من أدلة[4]: إجماع المسلمين على أن الإمام مقتدى به في جميع الشريعة وإن لم يتفقوا على كيفية الاقتداء وصورته، وإنما سمي إماماً لكونه مقتدى به، وإذا ثبت أنه مقتدى به وجب أن يكون معصوماً إذ لو لم يكن معصوماً لم نأمن أن تكون بعض أفعاله قبيحة وبالتالي يجب علينا

= علي مير شريفي، ط١، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٣ هـ، ص٧٤، قا: الشافي في الإمامة، ج١، ص١٣٨، قا: الذخيرة، ص٤٣٠.

(١) التلخيص، ج١، ص١٨٥، قا: الاقتصاد، ص٣٠٦ ـ ٣٠٧. قارن التمهيد، ص٣٥٩ ـ ٣٦٠.

(٢) الاقتصاد، ص٣٠٦، قا: التلخيص، ج١، ص١٨٨. قا: التمهيد، ص٣٠٦.

(٣) شبر، عبد الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، د. ط، بيروت، الأعلمي، د. ت، ج١، ص٩٠.

(٤) لقد ساق العلامة الحلي نحو ألف وثمانية وثلاثين دليلاً على وجوب عصمة الإمام ٥ وعقب على ذلك بقوله: «وهو بعض الأدلة فإن الأدلة على ذلك لا تحصى وهي براهين قطعية». الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ٥، ط٣، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٢، ص٤٤٥. قا: كذلك أدلة هشام بن الحكم على كون الإمام معصوماً: الصدوق محمد بن علي، علل الشرائع، ط١، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٨، ص٢٤٠ ـ ٢٤١.

متابعته فيها من حيث وجب الاقتداء به، ولكن لا يجوز من الحكيم تعالى أن يلزمنا بالاقتداء بما هو قبيح، «إذا لم يجز ذلك عليه تعالى دلَّ على أن من أوجب علينا الاقتداء به مأمون منه فعل القبيح. ولا يكون كذلك إلا المعصوم»[1].

إلى هذا، فإن الطوسي مسبوق في هذا الدليل بشهادة ما قاله المرتضى في «الشافي» قال: «قد استدل بهذا الوجه كثير من أصحابنا على عصمة الإمام»[2].

ويردُ إشكال مفاده أن ما استدل به الطوسي من وجوب العصمة للأئمة لا يثبت إلا العصمة الظاهرية لهم المتجلية في أفعالهم دون العصمة الباطنية[3]. ويجيب الطوسي: بأن ما استدل به، لم يكن على المعصومية الباطنية للإمام بل على «أنه يجب أن يكون مأموناً منه ما يقطع على أن الإمام لطف فيه. وهو الأفعال الظاهرة منه»[4].

وينتقل بعد ذلك للاستدلال على عصمة باطنه يقول: «إنه لا يحسن من الحكيم تعالى أن يولي الإمامة التي تقتضي التعظيم والتبجيل من يجوز أن يكون مستحقاً للَّعنةِ والبراءَة في باطنه، لأن ذلك سفه»[5].

ومن هذا الدليل يتضح لنا الوجه في ذهاب الشيعة إلى اشتراط النص الإلهي في الإمامة دون اختيار الناس ومشورتهم، وذلك لأن العصمة المشترطة في الإمام هي من الأمور الباطنة التي لا يعلمها إلا الله تعالى. وفي هذا الصدد، يورد الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ) في «علم اليقين» حديثاً عن الإمام الكاظم عليه السلام عن أبيه، عن السجاد عليه السلام قال: «الإمام لا يكون إلا معصوماً وليست العصمة في ظاهر الخلق فيُعرف بها، ولذلك لا يكون إلا منصوصاً»[6].

---

(١) التلخيص، ج١، ص١٩٢ ـ ١٩٣، قا: الجَمَل، ص٧٣ ـ ٧٤.

(٢) الشافي، ج١، ص٣٠٩.

(٣) التمهيد، ص٣٦١.

(٤) تلخيص الشافي، ج١، ص١٩٠، قا: التمهيد، ص٣٦١.

(٥) م. ن، ج١، ص١٩٠. قا: التمهيد، ص٣٦١.

(٦) الكاشاني، محمد بن المرتضى، علم اليقين في أصول الدين، د. ط، قم، بيدار، =

وأما عصمة الإمام قبل إمامته فيستدل عليها الطوسي بنفس دليل عصمة الأنبياء قبل النبوة، وهو أن الإمام لا بد قبل إمامته من أن يكون منزهاً عن كل رذيلة ومنقصة وضعة تكون سبباً لتنفر الناس عنه. يقول الطوسي: «إذا ثبت كونه حجة فيما يقوله... فلا بد من أن يكون معصوماً قبل حال الإمامة، لأنه لو لم يكن كذلك لأدى إلى التنفر عنه نقول ذلك في الأنبياء عليهم السلام»[1]

إلى هذا، فإن هناك من علماء الإمامية من يناقش في أكثر الأدلة التي ساقوها حول العصمة، ويرى أن الكثير منها مدخولة سيما الأدلة العقلية منها، وعمدة الاستدلال هو الإجماع وبعض الآيات والنصوص. يقول عبد الله شبر: «وأكثر هذه الأدلة مدخولة سيما الأدلة العقلية فإنها لا تدل على عدم جواز صدور الصغائر غير المنفرة قبل البعثة سيما خفاءً وخفيةً. والعمدة في الاستدلال إجماع الإمامية وبعض الآيات المتقدمة والنصوص. وما أظن دليلاً عقلياً تاماً على وجوب العصمة عن جميع ما تقدم بنحو ما تقدم»[2].

العلاقة بين الإمام المعصوم والأمة:

وهنا نسأل عن طبيعة العلاقة بين الإمام المعصوم والأمة عند الطوسي، وهل يجوز للأمة محاسبة الإمام وعزله وإقامة غيره مقامه أم لا؟.

يرى الطوسي أن علاقة الإمام المعصوم مع الأمة هي علاقة إمام ومأموم يقتدى به، وبالتالي فإن تجويز عزله من قبل الأمة يعني أن الأمة إمام للإمام، وكذلك لوجب حينئذٍ فرض طاعتها عليه كما وجب عليها له. ويُبطل الطوسي ذلك بدليلين: أحدهما: مخالفة ذلك للإجماع، والثاني: اقتضاؤه للدور الذي هو

= ١٤٠٠ هـ، ج١، ص٣٧٧.

(١) تلخيص الشافي، ج١، ص١٩١. قا: التمهيد، ص٣٦١.

(٢) شبر، عبد الله، مصباح الأنوار في حل مشكلات الأخبار، تح: السيد علي (حفيد المؤلف)، د. ط، قم، مكتبة بصيرتي، ١٩٥٢، ج٢، ص١٤٢.

توقف كل منهما على الآخر واحتياجه إليه بلا وساطة. يقول الطوسي: «وفي ذلك خروج عن الإجماع لأن أحداً لا يقول: إن طاعة الرعية واجبة على الإمام، أو أن الرعية إمام للإمام. ومع أنه خروج عن الإجماع فمحال أن يحتاج الإنسان إلى غيره في الجهة التي يحتاج ذلك الغير إليه، لأنه يؤدي إلى حاجته إلى نفسه وهذا فاسد»[1].

الأفضلية: أن الإمام يجب أن يكون أفضل الرعية يقول التستري (ت ١٠١٩ هـ) في «إحقاق الحق»: «اتفقت الإمامية على ذلك وخالف فيه الجمهور فجوزوا تقديم المفضول على الفاضل»[2].

والأفضلية المبحوث عنها في المقام لها معنيان:

الأول: كثرة الثواب عند الله تعالى.

الثاني: الفضل الظاهر فيما هو إمام فيه[3].

وقد أقام الطوسي على الأفضلية بمعنى الثواب ثلاث أدلة عقلية، وإن كان ثالثها مبني على التعبد بالسمع لا على مجرد العقل.

الأول: ويبتني على القول بوجوب عصمة الإمام، فإن كل من أثبت عصمته قطع على أكثرية ثوابه، إذ إنه ليس في الأمة من يفصِّل بين القولين[4]. ونفى الطوسي أن يكون هذا الدليل مبني على السمع والإجماع. يقول: «وليس لأحد أن يقول إن هذه الطريقة مبنية على السمع والإجماع، وذلك أن الإجماع ـ على مذهبنا ـ حجة من جهة العقل، من حيث دل العقل على أن الزمان لا يخلو من

(١) تلخيص الشافي، ج١، ص١٨٩، قا: الاقتصاد، ص٣٠٦، قا: التمهيد، ص٣٠٦.
(٢) المرعشي التستري، نور الله، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، تعليق: شهاب الدين النجفي، د. ط، قم، مكتبة المرعشي النجفي، د. ت، ج٢، ص٣١٩.
(٣) تلخيص الشافي، ج١، ص١٩٩، قا: الاقتصاد، ص٣٠٧.
(٤) الاقتصاد، ص٣٠٧ ـ ٣٠٨، قا: التلخيص، ج١، ص٢٠٢ ـ ٢٠٤. قا: التمهيد، ص٣٦١.

معصوم، سواء كان هناك سمع أو لم يكن، فعلى هذا لا تبنى هذه الطريقة على السمع»[1].

الثاني: وهذا الدليل مبني على استحقاق الإمام للتعظيم والتبجيل[2]. والمقصود من التعظيم «هو ما يجب علينا من الطاعة له والانقياد لجميع أوامره ونواهيه، والاتباع لجميع أقواله وأفعاله، والانطواء له على منزلة عظيمة لا تنطوي لغيره عليها»[3].

وكون هذا التعظيم استحقاقاً وليس تفضلاً من حيث إنه لا يجوز فعله بالبهائم والأطفال ونواقص العقول، ويخلص الطوسي إلى القول: «وإذا ثبت لنا تعظيمه بهذا الضرب من التعظيم وقد علمنا أنه معصوم، علمنا أن باطنه كظاهره وأن التعظيم منه عن استحقاق ثواب لا يستحقه أحد من رعيته»[4]. إلى هذا، فإنا نجد الطوسي من خلال ما تقدم، قد تعرض لمسألة الثواب والجهة التي بها ينال العبد هذا الثواب، فاعتبر أن الثواب لا يكون إلا بالاستحقاق وليس بالتفضل. ويستدل على ذلك بأن التعظيم لا يجوز فعله بالأطفال ونواقص العقول. يقول في ذلك: «لأنه لا يجوز أن يكون (التعظيم) تفضلاً مبتدأً به، ولا بد من كونه مستحقاً، يدل على ذلك أنه لا يجوز فعله بالأطفال ونواقص العقول، فلو كان متفضلاً به لجاز فعله بهم كما يجوز فعل جميع المتفضل به من اللذات وغيرها»[5].

ويوافق الطوسي فيما ذهب إليه شيخه المفيد الذي يذكر بأن هذا هو مذهب عامة الإمامية. يقول المفيد: «إن نعيم أهل الجنة على ضربين: فضرب منه تفضل

---

(١) التلخيص، ج١، ص٢٠٤.
(٢) الاقتصاد، ص٣٠٨، قا: التلخيص، ج١، ص١٩٩، وص٢٠١. قا: التمهيد، ص٣٦١.
(٣) التلخيص، ج١ ص٢٠١، قا: التمهيد، ص٣٦١ ـ ٣٦٢.
(٤) التمهيد، ص٣٦٢.
(٥) التلخيص، ج١، ص١٩٩، وص٢٠١.

محض لا تتضمن شيئاً من الثواب والضرب الآخر تفضل من جهة وثواب من أخرى. . . وأما كونه ثواباً فلأن أعمالهم أوجبت في جود الله تعالى وكرمه تنعمهم وأعقبتهم ثواب وأثمرته لهم فصار ثواباً من هذه الجهة. . . وهذا مذهب كثير من أهل العدل من المعتزلة والشيعة، ويخالف فيه البصريون من المعتزلة والجهمية ومن اتبعهم من المجبرة»[1].

الثالث: وحاصله أن الإمام أكثر رعيته ثواباً من جهة ثبوت كونه حجة في الشرع فهو كالنبي (ص) من هذه الناحية[2]. وإذا ثبت أنه حجة بقوله وفعله لزم انتفاء ما يقدح في حجيته وينفر عنه، والناس إذا قطعوا بأنه ليس بين رعيته من يجاريه أو يزيده ثواباً «كانوا أسكن إلى قبول قوله والانقياد لأمره ونهيه، منهم إذا قطعوا أو جوزوا أن يكون في رعيته من يفضله في الثواب أو يساويه»[3]. ويعتبر الطوسي ما استدل به هو «أبلغ في باب التنفير من كثير ما ينفي عن الأنبياء عليهم السلام من الخلق المشينة والهيئآت، وأفعال كثيرة من المباحات المنفرة»[4]. وهذه الطريقة مبنية لا على مجرد العقل بل على التعبد بالسمع يقول الطوسي: «إن هذه الطريقة، وإن كانت مبنية على التعبد بالسمع لا على مجرد العقل، فهي دالة على كونه أفضل من جهة العقل، بعد العبادة بالسمع»[5].

وأما الأفضلية بمعنى الفضل الظاهر للإمام فيما هو إمام فيه، فالذي يدل عليه عند الطوسي هو ما نعلمه ضرورة مما لا يختلف عليه العقلاء من قبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه ومن هنا، فإن الواجب والمعتبر تفضيل الإمام على غيره فيما كان فيه إماماً، ففي هذا الإطار يجب أن يكون الإمام أفضل من غيره وإلا ففي بعض الأمور مما لا يكون إماماً فيها مثل كثير من الصنائع

(١) أوائل المقالات، ص١١١.
(٢) الاقتصاد، ص٣٠٨.
(٣) التلخيص، ج١، ص٢٠٤..
(٤) م. ن، ج١، ص٢٠٤.
(٥) م. ن، ج١، ص٢٠٥.

وغيرها، فيجوز أن يكون غيره فيها أفضل منه، لأنها خارجة عن صلاحية إمامته. وكيفما كان، فإذا كان الله تعالى هو الناصب للإمام فإننا ـ وعبر هذا الدليل العقلي الضروري ـ نعلم أنه يجب ألا ينصب إلا من هو أفضل في ظننا وعلمنا[1].

إلى هذا، وكما مرَّ معنا في أول الكلام فإن شرط الأفضلية من مختصات الإمامية «فالأشاعرة والمحدثون من أهل السنة وأكثر المعتزلة، وإن ذهبوا إلى أن المتقدم من الخلفاء الأربعة أفضل من المتأخر اعتماداً على بعض المرويات عندهم إلا أنهم لا يعتبرون الأفضلية شرطاً في الخلافة، لأن أمر الإمام عندهم يرجع إلى الأمة وحدها»[2]. إلى ذلك، فإن الطوسي يرد على المعتزلة والأشاعرة وكل من اشترط في الإمام أن يكون على ظاهر العدالة[3]، بأنه إذا كان يجوز تقديم المفضول على الفاضل من جهة عروض ما يحسِّنه ويخرجه عن قبحه، لجاز أن يعرض ذلك في تقديم الفاسق والكافر وهذا مما لا يمكنهم الالتزام به. يقول: «إذا جاز أن يعرض ـ في تقديم المفضول على الفاضل ـ ما يحسنه ويخرجه من باب القبح، فلِمَ لا جاز أن يعرض في تقديم الفاسق المتظاهر بذلك، والكافر المعلن بكفره ـ ما يحسنه ويخرجه من باب القبح؟، فإن ارتكبوا جواز ذلك تركوا مذهبهم... وإن امتنعوا طولبوا بالفرق، ولا يجدون الفرق على حال»[4].

الأعلمية: اتفقت الإمامية على شرط الأعلمية في الإمام، ولكن اختلفوا في دائرة هذه الأعلمية وحدودها، وهم في ذلك فرقتان كما يقول أبو الحسن الأشعري: فالفرقة الأولى منهم ذهبت إلى «أن الإمام يعلم كل ما كان وكل ما يكون ولا يخرج شيء عن علمه من أمر الدين ولا من أمر الدنيا»[5].

---

(١) الاقتصاد، ص٣٠٨ ـ ٣٠٩، قا: التلخيص، ج١، ص٢٠٥، وص٢٠٧ ـ ص٢١٣.
(٢) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص٢٠٥.
(٣) انظر: م. ن، ص٢٠٨، كذلك معالم الفلسفة الإسلامية، ص١٥٥.
(٤) التلخيص، ج١، ص٢٣١.
(٥) مقالات الإسلاميين، ص٥٠، قا: المظفر، محمد حسين، علم الإمام، ط١، النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٦٥، ص٣٤. وينقل المظفر عن الإمام الصادق (ع) قوله: «إن عندنا =

وأما الفرقة الثانية ـ والتي سنجد أن الطوسي منسجماً معها ـ ذهبَت إلى «أن الإمام يعلم كل أمور الأحكام والشريعة، وإن لم يُحط بكل شيء علماً لأنه القيِّم بالشرائع والحافظ لها، ولما يحتاج الناس إليه فأما ما لا يحتاج الناس إليه فقد يجوز أن لا يعلمه الإمام»[1].

وهذا ما عليه المفيد أيضاً يقول: إن اجماع الشيعة «ثابت على أن الإمام يعلم الحكم في كل ما يكون، دون أن يكون عالماً بأعيان ما يحدث ويكون، على التفصيل والتمييز... ولسنا نمنع أن يعلم الإمام أعيان الحوادث، تكون باعلام الله تعالى له ذلك. فأما القول بأنه يعلم كل ما يكون، فلسنا نطلقه ولا نصوِّب قائله لدعواه فيه من غير حجة ولا بيان»[2].

إلى ما تقدم، وبعد أن تعرض لرأي الإمامية في إمامهم وما أسبغوه عليه من أوصاف، يذهب الخياط المعتزلي إلى أن «المقتصد منهم في وصفه من زعم أنه عالم بجميع ما بالناس إليه حاجة، لا يخفى عليه منه شيء، وأنه نقي السريرة والعلانية لا يجوز عليه التغيير والتبديل، وأنه أعلم الناس بالتدبير وأزهدهم في الدنيا وأشدهم بأساً وأن الله هو المتولي لنصبه وإقامته...»[3].

= علم ما كان وعلم ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة»، ص٣٨، انظر هذا الحديث الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ضمن موسوعة الكتب الأربع في أحاديث النبي والعترة، ضبطه وصححه: محمد جعفر شمس الدين، ط١، بيروت، دار التعارف، ١٩٩٠، ج١، ص٢٩٥.

(١) مقالات الإسلاميين، ص٥٠، وللإطلاع حول ما ورد من أحاديث مأثورة عن علوم الأئمة (ع)، انظر كتاب: الصفار، محمد بن الحسن بن فروخ، بصائر الدرجات الكبرى، د. ط، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٤٠٤ هـ.

(٢) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل العكبرية، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، تح: علي أكبر الإلهي الخراساني، ط ٢، بيروت، المفيد، ١٩٩٣، مجلد ٦، ص ٦٩ ـ ٧٠. ونجد أن رأي المفيد في علم الأنبياء هو كرأيه في علم الأئمة فـ «ليس من شرط الأنبياء عليهم السلام، أن يحيطوا بكل علم، ولا أن يقفوا على باطن كل ظاهر» على حد تعبيره. انظر: م. ن، ص ٣٤.

(٣) الانتصار، ص١٦٢ ـ ١٦٣.

وكيفما كان، فإن الطوسي أوجب أن يكون الإمام «عالماً بما أسند إليه ولا يجب أن يكون عالماً بما ليس بمسند إليه»[1]. ومن هنا، فالإمام يجب أن يكون عالماً بالسياسة عبر تدبير أمر رعيته والنظر في مصالحهم، وكذلك لا بد وأن يكون عالماً بجميع ما يتصل بالشريعة والدين لكونه حاكماً فيه[2].

وانطلاقاً من ذلك، فالإمام هو المرجع الذي يرجع إليه في سائر الأحكام ولا يجوز أن يستفتي غيره من علماء الأمة ليشير عليه برأي هنا أو هناك. ذلك أن الإجماع يمنع منه، فالإمام إمام في سائر الدين. يقول الطوسي: «وليس لأحد أن يقول: إن الإمام إمام فيما علمه من الأحكام دون ما لم يعلمه لأن الإجماع يمنع من ذلك، لأنه لا خلاف أن الإمام إمام في سائر الدين وإن اختلف في معنى الإمامة»[3]. ويقول في موضع آخر: «ولو جاز أن يعلم الإمام كثيراً من الأحكام ويستفتي العلماء، لجاز أن لا يعلم شيئاً منها ويستفتيهم وإلا فما الفرق»[4]. «ولو جاز، أن يكون إماماً في بعض الدين دون بعض، لم يجب عندنا أن يكون عالماً بالبعض الذي ليس هو إمام فيه»[5].

إلى هذا، فالشيء الذي لا يكون الإمام حاكماً به لا يجب عليه معرفته كالصنائع وغيرها مما لا يكون رئيساً فيها. فمتى حصل تنازع فيها من أربابها، ففرض الإمام في هذا الحال وتكليفه هو الرجوع إلى أهل الخبرة والحكم بما يقولونه[6].

إلى هذا، فإن الطوسي يرى أن العقل حاكم بوجوب الأعلمية في الإمام فيما

---

(١) الاقتصاد، ص٣١٠.
(٢) م. ن، ص٣١٠، قا: التلخيص، ج١، ص٢٣٥.
(٣) التلخيص، ج١، ص٢٣٨..
(٤) الاقتصاد، ص٣١٢.
(٥) التلخيص، ج١، ص٢٣٨..
(٦) الاقتصاد، ص٣٣١، قا: التلخيص، ج١، ص٢٤٢ ـ ٢٤٣.

يتعلق بإمامته ويدل عليه أن العقلاء ترى في تولي الأمر من لا يعلمه أو لا يعرف أكثره قبيح لا يحسن من حكيم، بعد ثبوت وجوب كون الإمام إماماً في سائر الدين ومتولي الحكم في جميعه، جليله، ودقيقه، ظاهره وغامضه. يقول: «وأما الذي يدل على أنه يجب أن يكون عالماً بالسياسة بمجرد العقل وبجميع أحكام الشريعة بعد العبادة به، ما ثبت أنه إمام في سائر الدين ومتولٍّ للحكم في جميعه: جليله ودقيقه، فلا بد أن يكون عالماً بجميع ذلك، لأن المعلوم عند العقلاء قبح تولية الأمر من لا يعلمه أو لا يعرف أكثره»[1].

ويستدل الطوسي أيضاً على أعلميته في جميع الشرع من حيث كونُه حافظاً للشرع وحجة في الدين. ومن هنا «فلو لم يكن عالماً بجميعه لجوزنا أن يكون وقع فيه خلل من الناقلين أو تركوا بعض ما ليس الإمام عالماً به فيؤدي إلى أن لا يتصل بنا ما هو مصلحة لنا، ولا تنزاح علتنا في التكليف لذلك «أي لوقوع خلل من الناقلين أو ترك بعض ما ليس الإمام عالماً به وذلك باطل بالاتفاق»[2]. إلى غيرها من الأدلة التي يقدمها الطوسي حول أعلمية الإمام[3].

بقي شيء لا بد من الإشارة له فيما يتعلق بعلم الإمام وهو: هل ان علم الإمام يجب تكامله وحصوله قبل تولي الإمام لمنصب الإمامة، أم أن الواجب تكامله حال كونه إماماً أي عند آخر نفس من المعصوم المتقدم عليه؟. يذهب الطوسي إلى الثاني وهو وجوب علمه بما أسند إليه حال كونه إماماً. يقول: «وأما قبل ذلك فلا يجب أن يكون عالماً. ولا يلزم أن يكون أمير المؤمنين (ع) عالماً بجميع الشرع في حياة النبي (ص) أو الحسن والحسين عالمين بجميع ذلك في حياة أبيهما، بل إنما يأخذ المؤهل للإمامة العلم ممن قبله شيئاً بعد شيء يتكامل

---

(١) التمهيد، ص٣٦٤، قا: التلخيص، ج١، ص٢٣٥ ـ ٢٣٦، انظر: دليل هشام بن الحكم على أعلمية الإمام (ع)، علل الشرائع، ج١، ص٢٤٠.

(٢) الاقتصاد، ص٣١٢، قا: هشام بن الحكم، ص٢١٦ ـ ٢١٧.

(٣) انظر التلخيص، ج١، ص٢٦١ ـ ٢٦٢.

عند آخر نفس من الإمام المتقدم عليه بما أسند إليه»[1].

الشجاعة: إذا كان الإمام هو الأفضل فيما هو رئيس فيه، وكان الجهاد فرض تعبد على الأمة، فإن النتيجة لذلك أن يكون الإمام أشجع رعيته وأربطهم جأشا وأثبتهم قلباً، وهذا ما يستلزمه طبيعة فرض الجهاد، «فأما إن لم يكن متعبداً بالجهاد فلا يجب مع فرض ذلك»[2].

وكذلك يستلزمه كون الإمامَ فيهم منظوراً إليه «فلو لم يكن أشجع لجاز أن ينهزم، فينهزم بانهزامه المسلمون فيكون فيه بوار المسلمين والإسلام»[3].

وقبل الانتقال إلى اشتراط النص في الإمام، فإن الطوسي يشترط فيه عدة شروط أخرى، كأن يكون أعقل رعيته من جهة جودة رأيه وحسنه، وعلمه، ودرايته بالسياسة[4]، وكذلك أن لا تكون يد فوق يده، وهذا ما يُبنى عنه اسم الإمام، وكذلك أن يكون واحداً بلا ثانٍ في الزمان الواحد ومرجع ذلك الإجماع وليس العقل[5]، وكذلك أن يكون صبوح الوجه بحيث لا تكون صورته مشينة لئلا يُنفر عنه[6].

وجوب النص: يذكر الصدوق الأول (ت ٣٢٩ هـ) رواية عن أبي الحسن الأول عليه السلام أنه سأله إسماعيل بن عمار: «فقال له: فرض الله على الإمام أن يوصي ـ قبل أن يخرج من الدنيا ـ بعهد؟. فقال: نعم فقال: فريضة من الله؟ قال

---

(١) الاقتصاد، ص٣١١، قا: التلخيص، ج١، ص٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٢) الاقتصاد، ص٣١٢، انظر: دليل هشام بن الحكم، على كون الإمام أشجع الخلق، علل الشرائع، ج١، ص٢٤٠. قارن مثلاً حول شجاعة عليّ (ع): فضل الله، محيي الدين، المنهج التربوي في «نهج البلاغة» رسالة أُعدت لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية وآدابها (الجامعة اللبنانية)، اشراف: محمد كاظم مكي، يوسف فران، د. ط، بيروت، د.د، ١٩٨٣، ص ١١ ـ ١٣.

(٣) الاقتصاد، ص٣١٢، كذلك انظر: التلخيص، ج١، ص٢٦٤.

(٤) التلخيص، ج١، ص٢٦٤، قا: الاقتصاد، ص٣١٢.

(٥) التلخيص، ج١، ص٢٦٤. قا: الاقتصاد، ص٣١٢.

(٦) م. ن، ج١، ص٢٦٤. قا: الاقتصاد، ص ٣١٣.

نعم»[1]. وفي رواية عن الإمام الكاظم عليه السلام عن الإمام السجاد عليه السلام أنه قال: «الإمام لا يكون إلا معصوماً، وليست العصمة في ظاهر الخلق فيُعرف بها، ولذلك لا يكون إلا منصوصاً»[2].

ووحي هذه النصوص وغيرها نجد صداها عند المتكلمين الشيعة في استدلالهم على اشتراط النص ووجوبه في الإمام.

يقول سعد بن عبد الله الأشعري القمي (ت ٣٠١ هـ) في كتابه المقالات والفرق «وهو من أقدم الكتب المصنفة في فرق الشيعة» كما يقول فؤاد إفرام البستاني في مقدمته للكتاب ـ حول بطلان الاختيار للأمة في تعيين الإمام.. «ولا يجوز لنا ولا لأحد من الخلق أن يختار إماماً برأيه ومعقوله واستدلاله[3]، وكيف يجوز هذا وقد حظره الله جل وتعالى على رسله وأنبيائه وجميع خلقه، فقال في كتابه ـ إذ لم يجعل الاختيار إليهم في شيء من ذلك ـ ﴿**وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم**﴾. وقال: ﴿**وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة من أمرهم**﴾. وإنما اختيار الحجج الأئمة إلى الله عز وجل، وإقامتهم إليه، فهو يقيمهم ويختارهم ويخفيهم وإذا شاء يقيمهم فيظهرهم...»[4]. بينما نجد المفيد يعتبر ثلاث طرق في إثبات الإمام: فالإمام عنده إما يثبت بالنص، وإما بالمعجزة وإما بالتوقيف، يقول: «واتفقت الإمامية على أن الإمامة لا تثبت مع عدم المعجز لصاحبها إلا بالنص على عينه والتوقيف ـ ويتابع المفيد القول ـ وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية والمرجئة

---

(١) الصدوق، علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي، الإمامة والتبصرة من الحيرة، تح: محمد رضا الحسين، ط١، إيران، مؤسسة آل البيت، ١٩٨٧، ص١٦٥.

(٢) علم اليقين في أصول الدين، ج١، ص٣٧٧.

(٣) انظر حول بطلان اختيار الأمة للإمام: علي بن محمد الوليد (الإسماعيلي)، تاج العقائد ومعدن الفوائد، تح: عارف تامر، ط٢، بيروت، مؤسسة عز الدين، ١٩٨٢، ص٧٦ ـ ٧٨.

(٤) الأشعري القمي، سعد بن عبد الله بن أبي خلف، المقالات والفرق، تح: محمد جواد مشكور، ط٢، طهران، انتشارات علمي وفرهني، ١٣٦٠ هـ، ص١٠٤.

والمتسمون بأصحاب الحديث على خلاف ذلك، وأجازوا الإمامة في من لا معجز له ولا نص عليه ولا توقيف»[1].

وانطلاقاً مما تقدم، فإن الطوسي يبدو منسجماً مع منطق الروايات ومع أسلافه من متكلمي الإمامية حيث يرى وجوب النص على الإمام أو ما يقوم مقام النص مما يدل على إمامته كالمعجزة. ويستدل على ذلك من خلال وجوب العصمة للإمام، ولما كانت العصمة غير مدركة بالحواس، وليس هناك ما يدل عليها أو يوصل إلى العلم بحال من كان عليها، فلا بد والحال هذه، من وجوب النص على عين الإمام أو إظهار المعجز عليه[2]. يقول: «وأما الذي يدل على كونه منصوصاً عليه فهو أنه إذا وجبت عصمته بما قدمناه، والعصمة لا طريق إلى معرفتها إلا بإعلام الله تعالى، وجب أن ينص عليه على يد رسول صادق أو يظهر على يده علماً معجزاً يصدقه وكلا الأمرين جائز»[3]. ويستنتج الطوسي مما تقدم فساد رأي القائلين بالاختيار. يقول «وأي الأمرين صح بطل الاختيار الذي هو مذهب مخالفينا، وإنما بطل من حيث كان في تكليفه ـ مع ثبوت عصمة الإمام ـ تكليف لإصابة ما لا دليل عليه، وذلك في القبح يجري مجرى تكليف ما لا يطاق»[4].

وذلك لاتحادهما ملاكاً، وهو تكليف غير المقدور عقلاً[5].

ومما يستدل به الطوسي على وجوب النص أو ما يقوم مقامه من المعجز على الإمام ما تقدم من أفضلية الإمام وأعلميته في ما هو إمام فيه على جميع الخلق، وهذا مما لا يمكن الوصول إليه إلا بالنص[6].

---

(١) أوائل المقالات، ص٤٠.

(٢) التلخيص، ج١، ص٢٦٦، قا: الاقتصاد، ص٣١٣.

(٣) التمهيد، ص٣٦٨.

(٤) التلخيص، ج١، ص٢٦٦.

(٥) بحر العلوم، حسين، هامش تلخيص الشافي، ج١، ص٢٦٦.

(٦) بحر العلوم، حسين، تلخيص الشافي، ج١، ص٢٦٨، ٢٦٩.

الثالث: في أعيان الأئمة:

ذهبت الإمامية إلى أن الإمامة بعد النبي مختصة في بني هاشم دون غيرهم من قريش ووافقهم على ذلك الزيدية وخالفهم فيه المعتزلة وسائر الفرق. يقول المفيد: «واتفقت الإمامية على أن الإمامة بعد النبي ﷺ في بني هاشم خاصة، ثم في علي والحسن والحسين ومن بعد في ولد الحسين عليه السلام دون ولد الحسن ـ عليهما السلام ـ إلى آخر العالم، وأجمعت المعتزلة ومن ذكرناه من الفرق على خلاف ذلك، وأجاز سائرهم إلا الزيدية خاصة الإمامة في غير بني هاشم، وأجازتها الزيدية في غير ولد الحسين عليه السلام»[١].

ومن هنا، ننتقل للكلام في أول الأئمة بعد الرسول بلا وساطة عند الإمامية، وهو علي بن أبي طالب عليه السلام، حيث اتفقت الإمامية قاطبة على النص عليه باستخلافه من قبل الرسول ﷺ. يقول المفيد عارضاً اختلاف الفرق مع الإمامية في ذلك: «واتفقت الإمامية على أن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ استخلف أمير المؤمنين عليه السلام في حياته ونص عليه بالإمامة بعد وفاته، وأن من دفع ذلك فقد دفع فرضاً من الدين، وأجمعت المعتزلة والخوارج والمرجئة والبترية والحشوية المنتسبون إلى الحديث إلى خلاف ذلك، وأنكروا نص النبي ﷺ على أمير المؤمنين عليه السلام ودفعوا أن يكون الإمام بعد بلا فصل على المسلمين»[٢].

إلى هذا، فإن الطوسي قد أسهب في مختلف كتبه الكلامية في الحديث عن إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام بعد الرسول ﷺ بلا فصل، محاولاً إثباتها عبر طرق مختلفة عقلية ونقلية من آيات وروايات، وإجماع. ومن الملاحظ أن أدلته التي استعرضها في هذا المجال لا تعدو كونها متابعة لما أفاده السابقون عليه من

---

(١) أوائل المقالات، ص٤٠.

(٢) أوائل المقالات. ص٤٠.

متكلمي الإمامية وبالأخص أستاذيه المفيد والمرتضى، إذ إنه حذا حذو من سبقه حذو النعل بالنعل والقذة بالقذه.

ونحن هنا، سنعرض وباختصار لما استند إليه الطوسي من أدلة على إمامة علي عليه السلام دون الخوض في الردود، ورد الرد، لئلا تخرج عن طبيعة البحث الإيجازية التي تتوخى الإيجاز قدر الإمكان دون الإطناب المخل.

لقد انتهج الطوسي طريقتين في الاستدلال على إمامة علي عليه السلام:

الأولى: عقلية. **والثانية**: نقلية[1].

أما العقلية فحاصلها: أنه بعد ثبوت وجوب الإمامة، وأنه لا بد أن تكون معصومة، وأن الحق لا يخرج عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم بالاتفاق، وجدنا أن الأمة في مسألة الإمامة على ثلاثة أقوال ليس وراءها رابع.

الأول: قول من ذهب أن الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم وبنصه هو علي عليه السلام. **الثاني**: قول من ذهب إلى أنه أبو بكر نصاً أو اختياراً. **الثالث**: قول من ذهب إلى أنه العباس عم الرسول صلى الله عليه وسلم وهم المعروفون بالعباسية. وقد ثبت عدم عصمة أبي بكر والعباس لإجماع الأمة على عدم عصمتهما، وإذا كان الحال كذلك في عدم عصمتهما، وثبت معنا أن الإمام لا يكون إلا معصوماً بطلت دعوى من ادعى إمامتهما وبها يثبت قول الشيعة الإمامية[2]. يقول الطوسي: «إذا ثبت أن الإمام لا بد أن يكون مقطوعاً على عصمة، وجب أن يكون الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، لأن كل من قطع على عصمة الإمام، وأنها من شرطه قطع على أنه عليه السلام هو الإمام دون غيره. وما أدى إلى خلاف الإجماع علم فساده»[3]. وأما النقلية: فهي إما من القرآن أو من السنة أو الإجماع.

---

(١) التلخيص، ج٢، ص٥.

(٢) م. ن، ج٢، ص٥، ٧. قا: التمهيد، ص٣٧١. قا: الاقتصاد، ص٣١٦ ـ ٣١٨. قا: جمل العلم والعمل، ص٤٢.

(٣) التلخيص، ج٢، ص٨.

وأما ما كان من القرآن الكريم فأقواها دلالة عند الطوسي قوله تعالى: ﴿**إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون**﴾[1] يقول الأربلي (ت ٦٩٣ هـ) تعليقاً على هذه الآية الكريمة بقوله: «وهذه الآية نزلت بالإجماع فيه عليه السلام - أي علي عليه السلام - حيث تصدق بخاتمه في الصلاة»[2]. ويستدل الطوسي بهذه الآية بقوله: «وجه الدلالة من الآية: هو أنه ثبت أن المراد بلفظ ﴿**وليكم**﴾ المذكورة في الآية: من كان متحققاً بتدبيركم والقيام بأموركم، وتجب طاعته عليكم، وثبت أن المعنى بـ ﴿**الذين آمنوا**﴾ أمير المؤمنين عليه السلام، وفي ثبوت هذين الوصفين دلالة على كونه عليه السلام إماماً لنا»[3].

وتتميماً لاستدلاله بالآية الكريمة المتقدمة قدم الطوسي بحثاً لغوياً حول لفظة (ولي)، وأثبت أنها تفيد (الأولى) في اللغة، وعقب بعد ذلك بأن المراد بـ ﴿**الذين آمنوا**﴾ في الآية من كان موتياً للزكاة حال الركوع، وإن أحداً لم يعط الزكاة على هذه الحالة غير علي عليه السلام، وانتقل بعد هذا إلى إثبات أن المراد بـ (الذين آمنوا) هو علي عليه السلام وذلك لورود الخبر من طريق العامة والخاصة بنزول الآية عند تصدقه بخاتمه في حال ركوعه. ولغير ذلك من الأدلة[4].

وأما ما استدل به على إمامته من النصوص الواردة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهو على ضربين:

---

(١) سورة المائدة، آية ٥٥.

(٢) الأربلي، علي بن عيسى بن أبي الفتح، كشف الغمة في معرفة الأئمة، د. ط، تبريز (إيران)، مكتبة بني هاشم، ١٣٨١ هـ، ج١، ص٩٢. قا: الخوارزمي، الموفق بن أحمد بن محمد المكي، المناقب، تح: مالك الحموي، ط٢، د. م، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ هـ، ص٢٦٤ - ٢٦٦.

(٣) التلخيص، ج٢، ص١٠، قا: الاقتصاد، ص٣١٩، قا: المفصح في إمامة أمير المؤمنين والأئمة، ضمن الرسائل العشر، ص١٢٩ - ١٣٠. قا: الشافي في الإمامة، ج٢، ص٢١٧، قا: الجَمَل، ص٧٥ - ٧٦.

(٤) انظر: التلخيص، ج٢، ص١٠، ٢١، قا: الإقتصاد، ص٣١٩ - ٣٢٥. قا: الشافي في الإمامة، ج٢، ص٢١٧ - ٢٢٣. قا: المسائل العكبرية، ص ٤٩ - ٥٠. =

أحدهما: يتعلق بالفعل ويدخل فيه القول.

والآخر: يتعلق بالقول دون الفعل.

والقسم الأول يشمل كل ما دل من أفعال وأقوال النبي ﷺ على تعظيم علي عليه السلام وتبجيله على وجه يقتضي بينونته عن غيره[1]. وقد بيّن ذلك الطوسي من خلال استعراضه للأحاديث الواردة في تفضيل علي عليه السلام على غيره من الصحابة كحديث الطائر الذي أجمعت الأمة عليه ـ بحسب قول الطوسي ـ وهو قوله ﷺ «اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي من هذا الطائر». فأتاه علي عليه السلام. يقول الطوسي معقباً على هذا الحديث: «وقد علمنا أن أحب الخلق إلى الله تعالى لا يكون إلا أكثرهم ثواباً، لأن ما عدا ذلك ـ من معاني هذه اللفظة ـ لا يجوز عليه تعالى»[2]. وكذلك حديث الراية وغيره من الأحاديث الدالة على فضله عليه السلام والتي اشترك في نقلها المؤالف والمخالف[3].

وأما القسم الثاني: وهو النص بالقول دون الفعل. فهو على ضربين:[4]

الأول: ما عَلِمَ سامعوه مراد الرسول ﷺ منه بالضرورة، ويسميه الشيعة بالنص الجلي كقوله ﷺ «سلموا على علي بإمرة المؤمنين»[5]. وكقوله ﷺ في

---

(١) التلخيص، ج٢، ص٤٥.

(٢) التلخيص، ج٣، ص١١، قا: المفيد، محمد بن النعمان، الإفصاح، ط٢، بيروت، المنتظر، ١٩٨٩، ص١٧، قا: المرتضى، علي بن الحسين، الفصول المختارة من العيون والمحاسن، ضمن مصنفات الشيخ المفيد، ج١٨، ط١، إيران، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ، ص٩٦.

(٣) التلخيص ج٣، ص١٣ ـ ١٨، انظر استدلال هشام بن الحكم على أفضلية علي ٥: المفيد محمد بن النعمان، الاختصاص، د. ط، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٢، ص٩٦ ـ ٩٨.

(٤) التلخيص، ج٢، ص٤٥ ـ ٤٦.

(٥) ينقل المفيد هذا الحديث بقوله: «وحديث بُريدة بن الخطيب الأسلمي ـ وهو مشهور معروف بين العلماء، بأسانيد يطول شرحها ـ قال رسول الله صلى الله عليه وآله ـ، أمرني سابع سبعة، فيهم أبو بكر وعمر وطلحة والزبير، فقال: «سلموا على عليّ بإمرة المسلمين» فسلمنا عليه بذلك، ورسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ حيٌّ بين أظهرنا». المفيد، محمد بن =

حديث الدار «أيكم يبايعني أو يؤازرني ـ على ما جاءت به الروايتان ـ يكن أخي ووصي وخليفتي من بعدي» فلم يقم إليه ﷺ من الجماعة سوى علي عليه السلام[1]

الثاني: ما لم يُقطع أن سامعيه من الرسول ﷺ علموا المراد منه اضطراراً ويمكن أن يكونوا قد علموه استدلالاً[2]. ويسميه الشيعة بالنص الخفي. كقوله ﷺ في حديث الغدير:[3] «ألست أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: بلى، فقال ـ بعده ـ اشارة إليه: فمن كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»[4]، وفي حديث المنزلة: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»[5].

إلى ما تقدم من التقسيم الدلالتي للنص إلى ضربين، يقسمه الطوسي تقسيماً آخر وذلك من جهة الناقلين له فهو إما تفرد الشيعة الإمامية بنقله وهو ما يسمونه بـ(النص الجلي) وقد تقدم ذكره. وأما يكون مما نقله المؤالف

= محمد بن النعمان، الإرشاد إلى معرفة حجج الله على العباد، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، تح: مؤسسة آل البيت(ع) لتحقيق التراث، ط٢، بيروت، المفيد، ١٩٩٣، المجلد١١، ج١، ص٤٨. قا: الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، تعليق: محمد باقر الخراساني، ط٢، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٩، ج١، ص٦٦.

(١) التلخيص، ج٢، ص٥٧. قا: الإرشاد، مجلد١١، ج١، ص٤٨ ـ ٥٠، حين ذكر الحديث بزيادة «وزيري ووارثي» بعد قوله: وصي.

(٢) م. ن، ج٢، ص٤٦.

(٣) انظر: خطبة الغدير في كتاب الاحتجاج، ج١، ص٥٥ ـ ٦٦.

(٤) تلخيص الشافي، ج٢، ص١٦٧، كذلك انظر: م. ن. ج١، ص١٦٧ ـ ١٦٨، قا: الاقتصاد، ص٢٤٤. قا: الإفصاح، ص١٦، قا: الذخيرة، ص٤٤٢ ـ ٤٤٣. قا: النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، ط٢، بيروت، الأضواء، ١٩٨٤، ص١٩. قا: الزازي الدولابي، محمد بن أحمد بن حماد الأنصاري، تح: محمد جواد الحسيني الجلالي، ط٢، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٨، ص١٦٦.

(٥) م. ن، ج٢، ص٢٠٥ ـ ٢٠٦، قا: الاقتصاد ص٣٥٢ ـ ٣٥٣. قا: الجمل، ص٧٦، ٧٧. قا: الإفصاح، ص١٧، قا: الذخيرة، ص٤٥٢ ـ ٤٥٣. قا: فرق الشيعة، ص١٩. قا: الطبري، محب الدين أحمد بن عبد الله، ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، د. ط، بيروت، الوفاء، ١٩٨١، ص٦٣ ـ ٦٤. =

والمخالف، وتلقته الأمة بالقبول، وإن اختلفوا في تأويله والمراد منه وهو ما يسمونه بـ (النص الخفي)[1] وقد ذكرناه آنفاً.

إلى ذلك، فإن الطوسي كغيره ممن تقدم عليه من متكلمي الإمامية ادعى الصحة بل التواتر لدى الشيعة على النص الجلي الذي «تواترت به الشيعة ونقلته مع كثرتها وانتشارها في البلاد، واختلاف آرائها ومذاهبها وتباعد ديارها واختلاف هممها خلفاً عن سلف إلى أن اتصل بالنبي ﷺ أنه قال: «علي إمامكم» و«خليفتي عليكم من بعدي» و«سلموا عليه بإمرة المؤمنين» وغير ذلك من الألفاظ الصريحة التي لا تحتمل التأويل»[2]. وإذا كان هذا حال النص الجلي من حيث التواتر والصحة، فكذلك الحال بالنسبة للنص الخفي الذي تواترات عليه الأمة، فبالنسبة لحديث الغدير يقول الطوسي: «فإن الشيعة ـ قاطبة ـ تنقله وتتواتر به. وأكثر رواة أصحاب الحديث ترويه بالأسانيد المتصلة. وجميع أصحاب السير ينقلونه على أسلافهم ـ خلفاً عن سلف ـ (إلى أن يقول): ومما يدل على صحة (الخبر) إطباق علماء الأمة على قبوله. ولا شبهة ـ فيما ادعيناه ـ من الاطباق، لأن الشيعة جعلته الحجة في النص على أمير المؤمنين عليه السلام بالإمامة، ومخالفوا الشيعة تأولوه على خلاف الإمامة على اختلاف تأويلاتهم»[3].

والكلام نفسه ينطبق على حديث المنزلة يقول الطوسي: «أما الذي يدل على صحة الخبر (المنزله): فهو جميع ما دل على صحة خبر الغدير... لأن علماء الأمة مطبقون على قبوله ـ وإن اختلفوا في تأويله ـ والشيعة تتواتر به، وأكثر

---

(١) تلخيص الشافي، ج٢، ص٤٦.

(٢) الاقتصاد، ص٣٢٦، قا: التلخيص، ج٢، ص٥٦ ـ ٦٠. قا: الذخيرة ص٤٦٢ ـ ٤٦٣. قا: النكت في مقدمات الأصول، ص٤٣. قا: الرضي، محمد بن الحسين، خصائص الأئمة(ع)، تح: محمد هادي الأميني، د. ط، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٠٦ هـ، ص٤١.

(٣) التلخيص، ج٢، ص١٦٨ ـ ١٦٩. انظر حول حديث الغدير بعامة كتاب: الأميني، عبد الحسين أحمد، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، ط١، بيروت، الأعلمي، د.ت وانظر: حول رواة حديث الغدير وطبقاتهم، م. ن، ج١، ص٣٥ ـ ١٩٠.

رواة الحديث يروونه. ومن صنف الحديث منهم أورده في جملة الصحيح. وهو ظاهر بين الأمة شائع... واحتجاج[1] أمير المؤمنين على أهل الشورى تضمنه»[2].

وأما ثالث دليل نقلي استدل به الطوسي على إمامة علي عليه السلام فهو الإجماع، ويقصد إجماع أهل البيت عليهم السلام. وإجماعهم حجة وذلك بنص الرسول حيث جعلهم عدل الكتاب وبمنزلة سفينة نوح من جهة نجاة من تمسك بها. يقول الطوسي: «ومما يدل على إمامته عليه السلام ـ أيضاً ـ بعد النبي بلا فصل: إجماع أهل البيت عليهم السلام فإنهم لا يختلفون في ذلك ـ وإن اختلفوا في الاعتقادات ـ وقد ثبت أن إجماعهم حجة. والذي يدل على أن إجماعهم حجة: ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «إني مخلف فيكم الثقلين، ما لو تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي، وأنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض» ـ وقال في خبر آخر ـ: «مثل أهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح: من ركبها نجا ومن تخلف عنها غرق»... وذلك يدل على أن إجماعهم حجة، وإذا ثبت أن اجماعهم حجة ـ وهم مجتمعون على إمامته عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بلا فصل ـ وجب القول به»[3].

إلى ما تقدم من الإستدلال على أمامة علي عليه السلام انتقل الطوسي إلى الكلام في إمامة باقي الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، مبتدئاً بالإمامين الحسن والحسين عليهما السلام ومنتهياً بالإمام محمد بن الحسن المهدي المنتظر عليه السلام.

وقد استدل على إمامتهم[4] بأدلة مشتركة في جميعهم منها: القطع

---

(١) قا: الاحتجاج، ج١، ص١٣٦.
(٢) التلخيص، ج٢، ص٢٠٧.
(٣) التلخيص، ج١، ص٢٣٩ ـ ٢٤٠.
(٤) م. ن، ج٤، ص١٦٧ ـ ١٧٠. وص١٩١، ١٩٧، وص٢٠٣ ـ ٢١٠. قا: الاقتصاد، ص٣٧١ ـ ٣٧٢، قا: الرسائل العشر، ص٩٨، قا: الذخيرة ص٥٠٢ ـ ٥٠٣. =

بعصمتهم وبوجود النص عليها. وتواتر الشيعة بالنص عليهم خلفاً عن سلف وما رواه الفريقان من نص النبي ﷺ على إمامة الاثني عشر عليهم السلام، يقول الطوسي: «فإذا ثبت العدد، فالأمة بين قائلين: قائل يقول بالإثني عشر فهو يقطع على أنهم هؤلاء بأعيانهم، ومن لم يقل بإمامتهم لم يقصرها على عدد مخصوص، فإذا ثبت العدد بما رووه ثبت الأعيان بهذا الاعتبار»[1] إلى غيرها من الأدلة[2].

الرابع: في الغيبة: ومن فروع البحث في الإمامة الكلام في مسألة الغيبة التي تتعلق بغيبة المهدي المنتظر عليه السلام محمد بن الحسن وهو الإمام الثاني عشر عند الإمامية. وقد تعرض الطوسي لبحث الغيبة في مختلف كتبه ورسائله الكلامية عند تعرضه لمبحث الإمامة. بل إنه قد ألف كتاباً مستقلاً في ذلك أسماه «الغيبة» وقد ضمنه حججاً وبراهين عقلية ونقلية على وجود الإمام وعلى غيبته. يقول آغا بزرك الطهراني عن هذا الكتاب: «وكتاب الغيبة للشيخ الطوسي ـ هذا ـ هو من الكتب القديمة الذي يمتاز على غيره، فإنه قد تضمن أقوى الحجج والبراهين العقلية والنقلية على وجود الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن صاحب الزمان ـ عليه السلام ـ وعلى غيبته في هذا العصر، ثم ظهوره في آخر الزمان فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد ما ملئت ظلماً وجوراً، ويدفع الكتاب شبهات المخالفين والمعاندين الذين ينكرون وجوده أو ظهوره بحيث يزول معها الريب وتنحسم بها الشبهات»[3]. ونحن سنقف عند أهم النقاط التي عالجها الطوسي في بحثه عن غيبة المهدي عليه السلام.

أ ـ ولادته:

أثبت الطوسي ولادة صاحب الزمان عليه السلام وصحتها عبر أمور اعتبارية وأخرى إخبارية. وأما الاعتبارية فمنها: ما دلَّ على ثبوت إمامته، فثبوتها يدل

---

(١) الاقتصاد، ص٣٧٢.

(٢) م. ن، ص٣٦٥ ـ ٣٦٦، وكذلك الرسائل العشر، ص١٠٧.

(٣) الغيبة، ص ٩.

على صحة ولادته وإن لم يرد فيها خبر أصلاً[1]، لأنه لا بد في كل زمان من إمام معصوم، فثبت أنه حي موجود في كل زمان[2].

ومنها: أنه لطف للناس واجب على الله تعالى في كل زمان «فيكون الإمام حياً وإلا لزم أن يكون الله تعالى مخلاً بالواجب»[3].

ومنها: ما دل على أن الأئمة اثنا عشر[4]، فهذا دالٌ على صحة ولادته لأن العدد لا يكون إلا لموجود[5]. وغير ذلك من الأدلة[6].

وأما الإخبارية، فقد أورد الطوسي طائفة من الأخبار التي تدل على ولادة المهدي المنتظر كقول الصادق عليه السلام: «إذا اجتمع ثلاثة اسماء محمد علي والحسن فالرابع القائم»[7]، وغيره كثير[8].

ب ـ إثبات إمامته:

ومن جملة ما استدل به على إثبات إمامته[9] أنه قد ثبت وجوب الإمامة والرئاسة على من ليس بمعصوم لكونها لطفاً في الواجبات العقلية. فصارت واجبة

---

(١) الغيبة، ص١٣٧.
(٢) الرسائل العشر، ص١٠٧، وص٩٨.
(٣) م. ن، ص١٠٧، وص٩٨.
(٤) انظر: النعماني، محمد بن ابراهيم، الغيبة، ط١، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٣، ص٦٠ ـ ٦٤، قا: الطوسي، الغيبة، ص٨٧ ـ ١٠٠.
(٥) الطوسي، الغيبة، ص١٣٧.
(٦) م. ن، ص١٣٧.
(٧) الغيبة، ص١٣٩ ـ ١٤٠.
(٨) انظر: الغيبة، ١٣٨ ـ ١٥١. قا: كمال الدين وتمام النعمة، ص٣٨٩ ـ ٣٩٨، قا: المسعودي، علي بن الحسين، إثبات الوصية، ط٢، بيروت، الأضواء، ١٩٨٨، ص٢٧٢، ٢٧٥. قا: المقدسي الشافعي، يوسف بن يحيى، عقد الدرر في أخبار المنتظر، تح: عبد الفتاح محمد الحلو، ط١، القاهرة، عالم الفكر، ١٩٧٩، ص٧ ـ ٨.

(٩) انظر ما استدل به عدا الذي ذكرناه، الغيبة، ص١٠١ وص١٠٩.

في جميع الأحوال والأعصار[1]، وقد ثبت أيضاً أن من شرط الإمام أن يكون مقطوعاً على عصمته وقد ثبت ـ وإن بأسباب مختلفة ـ أن الحق لا يخرج عن الأمة[2].

يقول الطوسي: «فإذا ثبت ذلك وجدنا الأمة بين أقوال: بين قائل يقول: لا إمام، فما ثبت من وجوب الإمامة في كل حال يفسر قوله. وقائل يقول: بإمامة من ليس بمقطوع على عصمته، فقوله يبطل بما دللنا عليه من وجوب القطع على عصمة الإمام عليه السلام. ومن ادعى العصمة لبعض من يذهب إلى إمامته فالشاهد يشهد بخلاف قوله، لأن أفعالهم الظاهرة وأحوالهم تنافي العصمة فلا وجه لتكلف القول فيما نعلم ضرورة خلافه. ومن ادعيت له العصمة وذهب قوم إلى إمامته كالكيسانية القائلين بإمامة محمد بن الحنفية والناووسية القائلين بإمامة جعفر بن محمد عليه السلام، وأنه لم يمت والواقفية الذين قالوا إن موسى بن جعفر عليه السلام لم يمت، فقولهم باطل»[3]. وقد عدَّدَ الطوسي وجوه بطلان ما ذهبوا إليه[4]، وإذا ثبت بطلانها «لم يبقَ إلا القول بإمامة ابن الحسن عليه السلام وإلا لأدى إلى خروج الحق عن الأمة، وذلك باطل»[5].

ج ـ الغيبة: سببها وتبريراتها:

يذهب الطوسي إلى أن هناك سبباً مسوغاً ومبيحاً لغيبة الإمام المنتظر عليه السلام واستتاره بعد أن ثبت لدينا عصمته وإمامته مما يدل على تبرير وتجويز غيبته واستتاره، وإن لم يُعلم هذا السبب على وجه التفصيل، ويرى الطوسي أن ذلك يجري مجرى الكلام في إيلام الأطفال والبهائم وخلق المؤذيات وكذلك إيجاد

---

(١) المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الإرشاد، د. ط، النجف المكتبة الحيدرية، ١٩٦٢، ص٣٤٧.
(٢) الغيبة ص٣ ـ ٤.
(٣) الغيبة، ص٤.
(٤) م. ن، ص١٥ ـ ٥٧.
(٥) م. ن، ص٥٧. قا: الاقتصاد، ص٣٦٧.

المتشابه في القرآن الكريم، من حيث إن وجه ذلك كلّه وإن لم يُعرف على نحو البيان والوضوح التام إلا أننا ـ وكما يقول الطوسي ـ: «إذا علمنا أن الله تعالى حكيم لا يجوز أن يفعل ما ليس بحكمة ولا صواب، علمنا أن هذه الأشياء فيها وجه حكمة وإن لم نعلمه معينا، وكذلك نقول في صاحب الزمان عليه السلام، فإنا نعلم أنه لم يستتر إلا لأمر حكمي يسوغه ذلك، وإن لم نعلمه مفصلاً»[1].

إلى هذا، فإن الطوسي وبعد تسويغه للغيبة وتبريره لاستتار الإمام عليه السلام بما تقدم، يجد أن ذلك كافٍ في المقام ولا حاجة لذكر وجه علة الاستتار إلا من باب الاستظهار والقوة وكونه أبلغ في باب البرهان[2].

وقبل ذكر وجه العلة في الغيبة، نذكر أن الطوسي يعتبر أن غيبة الإمام عليه السلام «لا تكون من قبل الله تعالى، لأنه عدل حكيم لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب، ولا من قِبَله لأنه معصوم فلا يخل بواجب»[3].

إذن ما هو الوجه في علة استتاره؟ طالما أنها ليست من الله تعالى وليست من نفسه. يجيب الطوسي عن ذلك بأنه «من كثرة العدو وقلة الناصر»[4] وقريباً من ذلك، وفي موضع آخر، يرى الطوسي أن علة الغيبة هي خوف الإمام على نفسه من القتل[5]، وهنا فإن استتاره واجب، وهو في ذلك كاستتار النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الشعب تارة وفي الغار أخرى يقول: «مما يقطع على أنه سبب لغيبة الإمام هو خوفه عن نفسه بالقتل بإخافة الظالمين إياه، ومنعهم إياه من التصرف فيما جعل إليه التدبير والتصرف فيه فإذا احيل بينه وبين مراده سقط فرض القيام بالإمامة، وإذا خاف على نفسه وجبت غيبة ولزم استتاره كما استتر النبي صلى الله عليه وآله وسلم تارة في الشعب وأخرى في الغار، ولا وجه لذلك إلا الخوف من المضار الواصلة

---

(١) الغيبة، ص٥٧. قا: الاقتصاد، ص٣٦٧ ـ ٣٦٨.

(٢) م. ن، ص٦١. قا: الاقتصاد: ص٣٦٨.

(٣) الرسائل، العشر ص٩٨ ـ ٩٩.

(٤) م. ن، ص٩٩.

(٥) قا: الشافي في الإمامة، ج١، ص١٤٦.

إليه»[1]. وهذا الوجه لعلة الغيبة الذي أفاده الطوسي مقارناً إياها بغيبة الرسول ﷺ في الشعب والغار، هذا الوجه هو صدى لما جاء من الروايات عن أهل البيت عليهم السلام: منها أنه روي: «إن في صاحب الأمر عليه السلام سنة من موسى عليه السلام. قلت (السائل): وما هي؟ قال: دام خوفه وغيبته مع الولاة إلى أن أذن الله تعالى بنصره، ولمثل ذلك اختفى رسول الله ﷺ في الشعب تارة، وأخرى في الغار، وقعد أمير المؤمنين عليه السلام عن المطالبة بحقه»[2].

وروي أيضاً: «إن للقائم غيبة قبل ظهوره، قلت (السائل): لِمَ؟ قال: يخاف القتل»[3].

د ـ الإمام ومسألة اللطف حالَ الغيبة:

ونريد هنا طرح التساؤل التالي: هل يصح الجمع بين غيبة الإمام وبين كونه لطفاً للعباد، أم أن من مقتضيات اللطف كون الإمام ظاهراً غير مستور؟

لا يرى الطوسي ـ وكأستاذه المرتضى[4] ـ ملازمة بين اللطف وظهور الإمام، بل إن الإمام هو لطف في التكليف، سواءً كان ظاهراً مشهوراً أم غائباً مستوراً، وعليه فإن اعتقاد جواز ظهوره وتمكنه من التصرف كافٍ في إخافة الظالمين من تأديبه وردعه، وهذا الخوف يستوي فيه حال ظهوره مع حال غيبته، إذ إن ظهور الإمام وانبساط يده لا يعني أكثر من الخوف من تأديبه وردعه، لأن المقدم على القبيح ـ مع ظهور الإمام ـ يجوز أن لا يعلم الإمام بحاله، وهكذا فإن اللطف حاصل للمكلفين على كل حال[5].

---

(١) الغيبة، ص٦١، وص١٩٩. قا: التلخيص، ج، ص ٨٠ ـ ٨١. قا: الفصول العشرة في الغيبة، مجلد٣، ص١٠٧.
(٢) الغيبة، ص٢٠١.
(٣) الغيبة، ص٢٠١.
(٤) م. ن، ص٧٣.
(٥) التلخيص، ج١، ص٩٣. قا: الاقتصاد، ص٣٦٩. قا: الغيبة، ص٧٣.

هـ ـ هل يظهر الإمام المنتظر ٥ على أوليائه؟

إذا كانت علة الاستتار الخوف على النفس، فلِمَ لم يظهر الإمام عليه السلام على من يأمن منهم على حياته من أوليائه وخلص شيعته؟ هنا، فإن الطوسي لا ينفي إمكانية ظهوره على بعض أوليائه ومناصريه[1]، وأما من لم يظهر عليهم فلعلة راجعة إليهم من تقصير وغيره، إذ كلُّ إنسان على نفسه بصيرة من حيث السبب الذي لأجله استتر عنه الإمام[2].

يقول الطوسي: «لا نقطع على استتاره عن جميع أوليائه، بل يجوز أن يظهر لأكثرهم ولا يعلم كل إنسان إلا حال نفسه. فإن كان ظاهراً له فعِلَّتهُ مُزاحة، وإن لم يكن ظاهراً له علم أنه إنما لم يظهر لأمر يرجع إليه»[3]. إذن، كيف السبيل للاجتماع بالإمام عليه السلام وظهوره على وليّه؟.

يكون ذلك ـ عنه الطوسي ـ عبر إصلاح سيرته، وصدق نيته بنصرة الإمام، وعدم تغيره وتبديله إن ظهر له يقول الطوسي: «من لم يظهر له الإمام ينبغي أن يراجع نفسه ويصحح سيرته، فإذا علم الله تعالى منه صدق النية في نصرة الإمام وأنه لا يتغير عن ذلك، ظهر له الإمام»[4]. هذا بالنسبة لأوليائه، وأما عدم ظهوره على مخالفيه فذلك لاعتقادهم بطلان إمامته. يقول الطوسي: «فأما المخالف فسبب استتاره عند اعتقاده بطلان إمامته»[5].

---

(١) التلخيص، ج١، ص٩٠. قا: الشافي في الإمامة، ج١، ص١٤٩. قا: الفصول العشرة في الغيبة، المجلد٣، ص٧٨ ـ ٨٠. قا: الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، المجلد١١، ج٢، ص٣٥١ ـ ٣٥٤.

(٢) م. ن، ج١، ص٩٢.

(٣) الغيبة، ص٦٨.

(٤) الاقتصاد، ص٣٦٨.

(٥) م. ن، ص٣٦٩، قا: الشافي في الإمامة، ج١، ص١٤٨ ـ ١٤٩.

و ـ الفرق بين استتار الإمام عليه السلام وظهور آبائه عليهم السلام :

يتبادر ـ هنا ـ إلى الذهن تساؤل وهو : أن العلة للاستتار ـ وهي الخوف على النفس ـ مشتركة بين صاحب الزمان عليه السلام وبين آبائه عليهم السلام حيث كانوا على تقية من أمرهم وخوف من أعدائهم، فهنا، والحال هذه لِمَ استتر المهدي عليه السلام ولم يستتر آباؤه عليهم السلام ؟.

يحاول الطوسي الإجابة عن ذلك عبر التفريق بين حالة المهدي عليه السلام وحالة آبائه عليهم السلام فقد نظر الطوسي إليها فوجدها تفترق عنهم من ناحيتين، كلٌ منهما يعطي تبريراً مستقلاً لاستتار المهدي عليه السلام وعدم استتار آبائه عليهم السلام .

الأولى منهما: تتعلق بالأفعال والممارسة العملية من حيث السلوك العام تجاه السلطة الحاكمة، إذ إن سلوكية الأئمة عليهم السلام قبل الإمام المنتظر عليه السلام تجاه الحاكم لم تكن مطبوعة بطابع الثورة والتحرك العسكري ضد الحاكمين، وذلك لظروف زمانهم الخاصة التي حكمت عليهم تحركهم، ولكن الوضع كان مختلفاً بالنسبة للمهدي عليه السلام ، إذ إن الطابع العام لحركته هو طابع الثورة على الحكام الظالمين ومجاهدتهم بالسيف والوقوف في وجههم وإزاحتهم من مواقعهم، وبطبيعة الحال إن من تكون حركته هذه، يكون أمره أخطر مما لم يضطلع بمثل هذا وإن كان في موقع المعارضة والمناهضة للسلطات الحاكمة، وبذلك يكون قد تبين الفرق بين غيبته وعدم غيبة آبائه واستتارهم[1]. يقول الطوسي: «آباؤه حالهم بخلاف حاله، لأنه كان المعلوم في حال آبائه لسلاطين الوقت وغيرهم أنهم لا يرون الخروج عليهم، ولا يعتقدون أنهم يقومون بالسيف ويزيلون الدول، بل كان المعلوم من حالهم أنهم ينتظرون مهدياً لهم، وليس يضر السلطان اعتقاد من يعتقد إمامتهم إذا أمنوهم على مملكتهم ولم يخافوا جانبهم، وليس كذلك صاحب الزمان عليه السلام ، لأن المعلوم منه أنه يقوم بالسيف ويزيل الممالك ويقهر كل

---

(١) الغيبة، ص٦٣، وكذلك: الاقتصاد، ص٣٦٩ ـ ٣٧٠.

سلطان ويبسط العدل ويميت الجور، فمن هذه صفته يخاف جانبه ويتقي فورته، فيتتبع ويرصد، ويوضع العيون عليه، ويعنى به خوفاً من وثبته ورهبته من تمكنه فيخاف حينئذٍ ويحوج إلى التحرز والاستظهار بأن يخفي شخصه عن كل من لا يأمنه من ولي وعدو إلى وقت خروجه»[1].

وأما الثانية: فهي تتعلق بشخص الإمام المهدي عليه السلام من حيث إنه ليس هناك من يقوم مقامه ولا يسد مسده في الإمامة فيما لو أصابه مكروه، وهذا بعكس باقي الأئمة لأنه كان المعلوم أنه لو حدث لهم حادث لكان هناك من يقوم مقامهم ويسد مسدهم من أبنائهم[2]. يقول الطوسي حول ذلك: «على أن آباءه عليهم السلام ظهروا لأنه كان المعلوم أنهم لو قتلوا لكان هناك من يقوم مقامهم ويسد مسدهم وليس كذلك صاحب الزمان عليه السلام، لأن المعلوم أنه لو هلك لم يكن هناك من يقوم مقامه، ولا يسد مسده، فبان الفرق بينهما»[3].

ز ـ طول عمر الإمام المنتظر عليه السلام وامتداد غيبته:

استدل الطوسي على طول حياة المهدي عليه السلام بدليلين:

أحدهما: أن طول حياته وإن كان خارقاً للعادة، فإن ذلك أمر ممكن والله تعالى قادر عليه[4].

ثانيهما: أنه لا استبعاد في طول حياته لأن غيره من الأمم الغابرة عاش ثلاثة آلاف سنة كشعيب النبي ولقمان عليهما السلام[5]. وكذلك فقد روى أصحاب الحديث أن الدجال موجود، وأنه كان في عصر النبي ﷺ وأنه باق إلى وقت خروج المهدي يقول الطوسي: «فإذا جاز في عدو الله لضرب من المصلحة،

(١) الغيبة، ص٢٠٠.
(٢) م. ن، ص٢٠٠ ـ ٢٠١.
(٣) الاقتصاد، ص٣٧٠.
(٤) الغيبة، ص٨٧. وكذلك: الاقتصاد، ص ٣٧٠ وكذلك الرسائل العشر، ص ٩٩.
(٥) الرسائل العشر، ص٩٩.

فكيف لا يجوز مثله في ولي الله»[1]. إلى غير هؤلاء ممن تطاول عمرهم، وقد أشار الطوسي إلى بعضهم في كتاب الغيبة[2].

هذا من جهة عمره، وأما من جهة غيبته وامتدادها لكونها مخالفة لمجرى العادة، فإن الطوسي ينفي ذلك معتبراً أن أمثال ذلك قد جرت عبر التاريخ ذاكراً بعض الشواهد التاريخية، ومما نطق به القرآن الكريم. يقول: «إن ستر ولادة صاحب الزمان عليه السلام ليس بخارق للعادات إذ جرى أمثال ذلك فيما تقدم من أخبار الملوك، وقد ذكره العلماء من الفرس ومن روى أخبار الدولتين»[3]. وأما امتداد غيبته وتطاولها عبر الزمان، فالطوسي لا يرى هناك فرقاً بين أن تكون طويلة أو قصيرة ما دامت العلة الموجبة لها حاصلة. يقول الطوسي: «وطول غيبة الإمام عليه السلام كقصرها، فإنه ما دامت العلة الموجبة حاصلة فإنه مستتر إلى أن يعلم الله تعالى زوال العلة»[4]. ومن هنا، فإن الطوسي قارن بين استتار صاحب الزمان عليه السلام وبين استتار النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الشعب تارة وفي الغار أخرى[5]، وإذا استنكر عليه أمر هذه المقارنة لفارق مدة الغيبة بين الاثنين، فإن رده عليه أنه «إذا جاز الاستتار، ولو يوماً واحداً لعلة جاز الاستتار الطويل مع استمرار العلة فلا فرق بين الطول والقصر، بل المراعى حصول العلة وزوالها»[6]. وأما بالنسبة لظهوره، فيستدل الطوسي عليها بحديث عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد اشتهر عنه صلى الله عليه وآله وسلم على اختلاف في بعض كلماته في كتب كلٍّ من الشيعة وأهل السنة يقول صلى الله عليه وآله وسلم: «لو لم يبق من الدنيا إلا ساعة واحدة لطول الله تلك الساعة حتى يخرج رجل من

---

(١) الغيبة، ص٧٩. قا: الكَنجي، محمد بن يوسف، البيان في أخبار صاحب الزمان، ملحق بكتاب كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب، د. ط، د. م، د. د، د. ت، ص٥٢١، وص٥٢٩ ـ ٥٣٠.

(٢) الغيبة، ص٧٩ ـ ٨٦.

(٣) م. ن، ص٨٣.

(٤) الاقتصاد، ص٣٧٠.

(٥) انظر: الاقتصاد، ص٣٧٠ ـ ٣٧١، الغيبة، ص٦١ ـ ٦٢، التلخيص، ج٤، ص٢١٦ ـ ٢١٧.

(٦) الاقتصاد، ص٣٧١.

ذريتي، اسمه كاسمي وكنيته ككنيتي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً، فيجب على كل مخلوق من الخلق متابعته»[1].

إلى ذلك، فإن وقت الخروج غير معلوم بل وردت روايات في تكذيب الموقتين. يقول الطوسي: «وأما وقت خروجه عليه السلام فليس بمعلوم لنا على وجه التفصيل بل هو مُغَيَّبٌ عنا إلى أن يأذن الله بالفرج»[2]. ومما ورد في تكذيب الموقتين: قول الإمام الباقر عليه السلام عندما سأله أحدهم: «هل لهذا الأمر وقت؟ فقال: كذب الوقاتون، كذب الوقاتون، كذب الوقاتون»[3] م

الخامس: في أحكام البغاة أو الخارجين عن الإمام:

من فروع الكلام والبحث في الإمامة مسألة البغاة والخارجين على الإمام عليه السلام. وعندما يتطرق المتكلمون الشيعة لمسألة البغاة على الإمام عليه السلام فإنهم يخصون بحثهم بالكلام عن البغاة والخارجين على الإمام علي عليه السلام، وذلك راجع إلى أن الإمام علياً عليه السلام عاش التجربة عملياً من خلال كونه خليفة وحاكماً وما استتبع ذلك من بغي وخروج عليه من بعض جماعات الأمة آنذاك كأهل البصرة والشام والخوارج، وهذا بخلاف غيره من الأئمة عليهم السلام الذين لم يتسنموا زمام السلطة وقد عاشوا في شبه مهادنة مع أنظمة عصرهم، باستثناء الإمام الحسين عليه السلام بخروجه على سلطان زمانه وعدم مهادنته لأسباب معروفة وبالتالي استشهاده عليه السلام في كربلاء. وهكذا، فإن اختصاصهم الكلام في علي عليه السلام في هذه المسألة لا يرجع لخصوصية فيه بل لما ذكرناه آنفاً من التجربة الشخصية التي عاشها دون غيره من الأئمة عليهم السلام.

ومن هنا، فإن أحكام البغاة على الإمام علي عليه السلام لا تختص بهذا المورد فقط، بل إن هذه الأحكام تنطبق على كل مسلم خارج عن الشرعية المتمثلة ـ في

---

(١) الرسائل العشر، ص٩٩، قا: الغيبة: ص٢٦١.

(٢) الغيبة، ص٢٦١.

(٣) م. ن، ص٢٦١ ـ ٢٦٢.

نظر الإمامية ـ بأئمة أهل البيت عليهم السلام، سواء أكانت هذه الشرعية مجسدة في شخص علي عليه السلام أم في غيره من الأئمة عليهم السلام إذ لا فرق في المقام.

إلى هذا، فإن الشيعة الإمامية قد أجمعت على الحكم بكفر محاربي الإمام علي عليه السلام. يقول الطوسي: «ظاهر مذهب الإمامية أن الخارج على أمير المؤمنين عليه السلام والمقاتل له كافر»[1]. ويستدل الطوسي على ذلك بإجماع الإمامية «وإجماعهم حجة لكون المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطأ داخلاً فيهم»[2]، ومما يستدل به على كفرهم إنكارهم لإمامته ودفعهم لها لكونهم محاربين له. يقول الطوسي: «ودفع الإمامة كفر، كما أن دفع النبوة كفر، لأن الجهل بهما على حد واحد. وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «من مات وهو لا يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» وميتة الجاهلية لا تكون إلا على كفر. وأيضاً روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «حربك يا علي حربي وسلمك يا علي سلمي»[3] ويستدل أيضاً على كفرهم، من جهة ما في مقاتلته والبغي عليه من استحلال لدمه، واستحلال دم المسلم كفر بالإجماع. يقول الطوسي: «فنحن نعلم أن من كان يقاتله يستحل دمه ويتقرب إلى الله بذلك، واستحلال دم امرىء مسلم كفر بالإجماع، وهو أعظم من استحلال جريمة الخمر الذي هو كفر بالاتفاق»[4]. وهذا ما نجده عند المفيد بقوله: «فمن قتل مؤمناً مستحلاً لدمه فهو كافر بقتله، مستحق للوعيد، بقوله: ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به**﴾ وبأمثال هذه الآية من وعيد الكفار»[5].

---

(١) الاقتصاد، ص٣٥٨، كذلك: التلخيص، ج٤، ص ١٣١، قا: أوائل المقالات، ص٤٢. قا: آراء باقي الفرق الإسلامية في حكم الخروج على علي (ع)، أوائل المقالات، ص٤٢ ـ ٤٤ وكذلك: الجَمَل، ص٥٣ ـ ٦٩.

(٢) الاقتصاد، ص٣٥٨، قا: التلخيص، ج٤، ص١٣١.

(٣) التلخيص، ج٤، ص١٣١ ـ ١٣٢، قا: الاقتصاد، ص٣٥٨. قا: جمل العلم والعمل، ص٤٥.

(٤) التلخيص، ج٤، ص١٣٢ ـ ١٣٣. قا: م. ن، ج٣، ص ١٠٧.

(٥) المسائل العكبرية ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، مجلد ٦، ص ٨٣.

وقد يُعترض على كفر البغاة على الإمام عليه السلام من حيث إنهم «لو كانوا كفاراً لوجب أن يسير فيهم بسيرة الكفار، فيتبع موليهم، ويجهز على جريحهم، وتسبى ذراريهم، فلما لم يفعل ذلك دلَّ على أنهم لم يكونوا كفاراً»[1]. وفي رده على هذا الاعتراض، نرى الطوسي منسجماً مع رأي استاذيه المفيد والمرتضى، فهو يرى عدم تساوي الكافرين في الأحكام، إذ إن أحكام الكفر مختلفة يقول الطوسي: «فحكم الحربي خلاف حكم الذمي، وحكم أهل الكتاب خلاف من لا كتاب له: من عُباد الأصنام، فإن أهل الكتاب تؤخذ منهم الجزية ويقرون على أديانهم، ولا يُفعل ذلك بعباد الأصنام... وحكم المرتد بخلاف حكم الجميع، وإذا كان حكم الكفر مختلفاً مع الاتفاق في كونه كفراً لا يمتنع أن يكون من حاربه عليه السلام كافراً، وإن سار فيهم بخلاف أحكام الكفار، وفعله عليه السلام حجة في الشرع بما ثبت من إمامته وعصمته فيجب أن تكون سيرته فيهم هو الذي يجب العمل به والاعتقاد لصحته»[2] ويلتقي الطوسي مع أستاذه المفيد من حيث إن للبغاة أحكاماً خاصة تختلف عن غيرهم من الكفار، فقد اعتبر المفيد أن كفرهم هو كفر ملة وليس كفر ردة عن الشرع. يقول المفيد: «وأجمعت الشيعة على الحكم بكفر محاربي أمير المؤمنين عليه السلام، ولكنهم لم يخرجوهم بذلك عن حكم ملَّة الإسلام، إذ كان كفرهم ـ من طريق التأويل ـ كفر ملة ولم يكن كفر ردة عن الشرع مع إقامتهم على الجملة منه، وإظهار الشهادتين والاعتصام بذلك عن كفر الردة المخرج عن الإسلام وإن كانوا بكفرهم خارجين عن الإيمان...»[3].

---

(١) التلخيص، ج٤، ص١٣٣، قا: الاقتصاد، ص٣٥٩.

(٢) التلخيص، ج٤، ص١٣٣، قا: الاقتصاد، ص٣٥٩. قا: جمل العلم والعمل، ص٤٥.

(٣) الجَمَل، ص٧٠. انظر ما ساقه المفيد من روايات في أحكام محاربي الإمام علي (ع): الكافئة في ابطال توبة الخاطئة، ضمن المسائل العكبرية، تح: علي أكبر زماني نژاد، مجلد٦، ص٣٣ ـ ٤٣.



الفصل الرابع

الوعد والوعيد، الأسماء والأحكام
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الوعد والوعيد

يتركز الكلام فيه حول مسائل ثلاث: التحابط، والشفاعة، وأحكام المكلف في القبر وأحكام الموقف والحساب وغير ذلك من أحكام الآخرة.

وندخل البحث بإعطاء تعريف لكلٍّ من الوعد والوعيد. فقد عرَّفهما الطوسي بقوله: «الوعد: عبارة عن الإخبار بوصول نفع إلى المدعو له. والوعيد: عبارة عن الإخبار بوصول ضرر إليه»[1].

هذا، وتعتبر هذه المسألة أحد الأصول الخمسة التي يُبنى عليها مذهب الإعتزال، يقول أبو الحسن الخياط: «وليس يستحق منهم اسم الإعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي»[2]. ومن هنا، فقد ذهبت المعتزلة إلى وجوب الوفاء عليه تعالى بما وعد به وأوعد عليه، وهكذا، فيجب عليه أن يعذب العاصين وبالمقابل يجب عليه إثابة المطيعين بما وعدهم به[3]. والبحث الجاري عن وجوب الوعد والوعيد أو عدمه، لا يصغي إليه الأشاعرة، لأن الإنسان عندهم لا يستحق على الله تعالى شيء. فبالرغم مما وعد الله تعالى به المطيعين من الثواب تفضلاً منه، وتوعد العصاة بالعقاب، فإن الله تعالى لا يجب عليه شيء مما وعده أو توعد به، إذ إن له أن يعذب المطيع ويثيب العاصي وكل ذلك حسن لا قبح فيه[4].

---

(١) الاقتصاد، ص ١٨٠، قا: التبيان، ج ٣، ص ٤٦٢.
(٢) الانتصار، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.
(٣) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص ٢٢٨.
(٤) م.ن، ص ٢٢٨.

ولكن الإمامية ذهبت إلى ما يشبه الطريق الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة فقد وافقوا المعتزلة بوجوب أن يفي الله تعالى بوعده وخالفوهم في وجوب الوفاء بما توعد به، فقالوا بعدم الوجوب، وقد وردت في ذلك بعض الروايات، فعن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «قال رسول الله: قال: من وعده الله ثواباً على عمل فهو منجزه له، ومن أوعده على عمل عقاباً، فهو فيه بالخيار»[١].

ولم يخالف شيخنا الطوسي فيما ذهبت إليه الإمامية، في الوعد والوعيد، وقد أطال البحث فيهما في كتبه التفسيرية الكلامية كـ «التبيان» و «التمهيد» و «الاقتصاد» مما حدا بالعلامة الحلي إلى القول: بأن الشيخ الطوسي كان يقول بالوعد والوعيد ثم رجع عن قوله هذا[٢]. وكذلك فإننا نجد المستشرقة الإيطالية ماريا نلينو تذهب إلى أن الطوسي كان في بداية حياته على مذهب المعتزلة في مسألة الوعيد، إلا أنه تراجع عن ذلك عندما ورد إلى العراق[٣]. وعلى كلٍّ، فقد اعتبر الطوسي أن الثواب في وعده واجب الاستحقاق على الله تعالى لا يزيله شيء، بينما العقاب في وعيده إذا ثبت واستحق يسقطه الله تعالى تفضلاً[٤].

يقول الطوسي في وعده تعالى: «والثواب يُستحق عليه تعالى ولا يجوز أن يكون المستحق عوضاً، وإذا كان الملزم للواجب أو جاعلُه شاقاً هو الله تعالى، وجب أن يُستحق الثواب عليه دون غيره»[٥]. ويقول أيضاً: «ومتى ثبت استحقاق الثواب فإن لا يزيله شيء من الأشياء»[٦]. ويقول الطوسي في وعيده: «والعقاب

---

(١) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص ٢٢٩، قا: الصدوق، الاعتقادات، ص ٦٧.

(٢) الشيخ الطوسي، ص ٤٤٣.

(٣) عطية، الشيخ طوسي وخاورشناسان، ضمن ألفية الشيخ الطوسي، مج ١، ج ١، ص ٢٦٦.

(٤) قا: التبيان، ج ٩، ص ٣٧. قا: «حول حسن العفو بعد الوعيد»: المرتضى، علي بن الحسين، الفصول المختارة من العيون والمحاسن، ضمن مصنفات الشيخ المفيد، ط ١، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ، ج ١٨، ص ٦٨ ـ ٦٩.

(٥) الاقتصاد، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٦) م.ن، ص ١٩٣.

إذا ثبت استحقاقه فلا يزيله شيء من الأشياء عندنا إلا التفضل»[1].

بقي أن نعرض لمسألة خلافية تتعلق بوعيده تعالى من حيث دوام العقاب الأخروي على المعصية وانقطاعه. ويفصِّل شيخنا الطوسي - في المقام - بين نوعين من المعاصي. كفر وغير كفر. فالأمة متفقة على تخليد الكافرين في العذاب، وأما غير الكافر فقد دل الدليل على انقطاع العذاب عنه يقول الطوسي: «والمعاصي على ضربين كفر وغير كفر. فالكفر يستحق به العقاب الدائم إجماعاً لا خلاف بين الأمة فيه، وما ليس بكفر ليس على دوامه دليل بل دل الدليل على انقطاعه»[2].

وما ذهب إليه الطوسي في الوعيد اتفقت عليه الإمامية ووافقهم عليه المرجئة وأهل الحديث، بينما أجمعت المعتزلة على خلاف ذلك فيما يتعلق بغير الكافر من فساق أهل الصلاة. يقول المفيد عارضاً لمذهب الأمة في الوعيد: «واتفقت الإمامية على أن الوعيد بالخلود في النار متوجه إلى الكفار خاصة دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة، ووافقهم على هذا القول كافة المرجئة سوى محمد بن شبيب وأصحاب الحديث قاطبة. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أن الوعيد بالخلود في النار عام في الكفار وجميع فساق أهل الصلاة. واتفقت الإمامية على أن من عذب بذنبه من أهل الإقرار والعرفة والصلاة لم يخلد في العذاب وأخرج من النار إلى الجنة، فينعم فيها على الدوام، ووافقهم على ذلك من عددناه، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أنه لا يخرج من النار أحد دخلها للعذاب»[3].

التحابط: مسألة الإحباط من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الفرق الإسلامية. وقبل الدخول في موضوع البحث، نريد إعطاء تحديد لها، فالإحباط

---

(١) الاقتصاد، ص ١٩٣.

(٢) الاقتصاد، ص ١٩٢.

(٣) أوائل المقالات، ص ٤٦ ـ ٤٧. قا: الملل والنحل، ج ١، ص ٥٩.

هو: «أن يكون أحد العملين مسقطاً وماحياً لآثار العمل السابق. فكما يسقط الثواب بالمعاصي، كذلك يسقط العقاب بما يفعله الإنسان من الطاعات والخيرات. وبعبارة أوجز: الإحباط هو أن يكون المتأخر ماحياً للمتقدم من خير أو شر»[1] هذا، وإن شيخنا الطوسي ينسجم وما ذهبت إليه الإمامية من بطلان القول بالتحابط خلافاً لبني نوبخت من الإمامية الذين قالوا بالإحباط ـ حسب ما نسبه المفيد إليهم ـ موافقين بذلك للمعتزلة قاطبة وبعض أهل الإرجاء[2].

يقول الطوسي مقرراً مذهبه في ذلك «ولا تحابط عندنا بين الطاعة والمعصية، ولا بين المستحق عليهما من ثواب وعقاب»[3].

ـ **أدلة التحابط**: لقد تمسك القائلون بالإحباط بنوعين من الأدلة: عقلية وسمعية، وقد ردَّ شيخنا الطوسي على هذه الأدلة بنوعيها العقلي والنقلي، حيث نجده في براهينه التي قدمها على بطلان التحابط وكذلك في ردوده على الأدلة العقلية التي أقاموها، يحاول إثبات إمكانية الجمع بين الاستحقاقين ـ استحقاق الثواب واستحقاق العقاب ـ وأن لا استحالة في ذلك على نحو البدلية والترتب بينهما، في مقابل القائلين باستحالة والجمع بينهما، وهكذا نجده في ردوده على الأدلة النقلية السمعية حيث أنكر ظهورها في إحباط الأعمال، وإن سلمنا، فلا بد من حمل ظواهرها على ما أدت إليه أدلة العقول من القول ببطلان التحابط.

---

(١) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص ٢١٤.

(٢) أوائل المقالات، ص ٨٢، ولكننا نجد إبراهيم بن نوبخت يقول ببطلان الإحباط ويستدل على ذلك بأدلة عديدة. الياقوت، ص ٦٣. إلا أن بعض الباحثين يرى أن مقصود المفيد من النوبختيين في كتابه أوائل المقالات اثنان وهما: أبو سهل إسماعيل بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت (٨٥١ ـ ٩٢٣) م.
والثاني: هو ابن أخ أبي سهيل المتقدم ذكره هو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي المتوفى بين (٩١٢ ـ ٩٢٨) م. انظر: مكدرموت نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ص ٥١ ـ ٥٢، قا: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٣) التمهيد، ص ٢٦٣، والاقتصاد، ص ١٩٣.

ـ **الأدلة العقلية**: ومن بين الأدلة العقلية التي أقاموها على الإحباط: أنهم ذهبوا إلى أن من شرط الثواب والعقاب عقلاً أن يكونا خالصين صافيين، بحيث لا يخالط أحدهما الآخر، ومن هنا، فلو استُحِقا في حالة واحدة أو قدِّم أحدهما على الآخر للزم من ذلك خروجهما عما اشتُرط فيهما من الخلوص ونفي الشوب، فلو كان واقعاً العقاب وعلم زواله استراح إلى ذلك وبالمقابل لو كان واقعاً في ثواب وعلم زواله لوقع حينئذٍ في عناءٍ وتنغص لذلك. وانطلاقاً مما تقدم، وبناءً عليه فإذا امتنع فعل الثواب والعقاب كذلك امتنع استحقاقهما أيضاً[1]. وقد أجاب الطوسي عن هذا الدليل العقلي بأن ما أثبتوه بالعقل من اعتبار الخلوص في الثواب والعقاب غير مسلم، نعم إنما ثبت ذلك بالسمع عبر قيام الإجماع على عدم امتزاج الثواب والعقاب، وكذلك قام الإجماع على أن الثواب لا يتعقبه عقاب، نعم ليس هناك من دليل على عدم تعقب الثواب للعقاب إلا في الكفار للإجماع، وأما فساق أهل الصلاة فلا دليل ثابت على عدم تلو الثواب لعقابهم[2].

وأما قولهم: إنه إذا تلا العقابَ الثوابُ يلزم أن يحلق المعاقب من ذلك راحة، فإن هذا القول غير مسلم وعند الطوسي، معللاً ذلك بقوله: «لأنه يجوز أن يلهيه الله عن ذلك، ويشغله عن الفكر فيه، لأن ما هو فيه من أليم العقاب وعظيم موقعه، يشغل بعضه عن الفكر في العافية، ولو علم انقطاعه لما اعتد بذلك مع ما هو فيه من أنواع العقاب»[3]. ويُفنِّد الطوسي قولهم في الدليل السابق: بأن ما استحال فعله استحال استحقاقه، معتبراً أن استحالة الاستحقاق التي نسلم بها تكون على نحو الجمع لا على سبيل البدلية. يقول الطوسي: «إن أرادوا أن يستحيل استحقاقه على الوجه الذي يستحيل فعله كان صحيحاً، والثواب والعقاب يستحيل فعلهما على الجمع، ولا يستحقان على هذا الوجه، فما المانع أن يستحقا

---

(١) الاقتصاد، ص ١٩٦، والتمهيد، ص ٢٦٦.

(٢) م. ن، ص ١٩٦ ـ ١٩٧، والتمهيد، ص ٢٦٦.

(٣) الإقتصاد، ص ١٩٧، قا: التمهيد: ص ٢٦٦.

معاً على سبيل البدل، وليسا في ذلك بأكثر من الضدين اللذين يستحيل فعلهما على الجمع، وإن كان ذلك جائزاً على البدل، ويكون القادر قادراً عليهما على البدل دون الجمع»[1].

ومن الأدلة العقلية على التحابط ما ندركه ضرورة من قبح الذم على الإساءَة البسيطة الصغيرة نحو كسر القلم مثلاً فيما لو صدرت هذه الإساءَة ممن له إحسان عظيم وإنعام جليل كتخليص النفس من الهلاك أو الإغناء بعد الفقر، ولم يقبح ذلك الذم إلا لسقوطه وانحباطه في جنب هذا الإحسان والتفضل، ويدل على ذلك أنه لو انفردت هذه الإساءَة عن ذلك الإحسان لحسن ذم فاعلها، وهكذا فإذا ثبت ذلك في المدح والذم ثبت مثله في الثواب والعقاب بلا تفاوت[2].

ومما أفاده الطوسي في ردِّه على هذا الدليل هو أن ادعاء الضرورة بقبح الذم المتقدم لا نسلم به، بل قام الدليل على خلافه. يقول الطوسي: «لأن عندنا يجوز أن يذم بالإساءَة الصغيرة وإن استحق المدح بالإحسان الكثير، ألا ترى أنه لو ندم هذا المسيء بالإساءَة الصغيرة على إحسانه الكثير لحسن ذمه على الإساءَة الصغيرة، فلو كان أحبط، لما حسن ذلك، لأن ما انحبط لا يرجع عند المخالف»[3].

وهكذا فقد ألزمهم الطوسي ـ في هذا الرد المتقدم ـ بما ألزموا به أنفسهم: من أن ما انحبط من العمل لا يعود، وهنا، وفي حال تراجعه عن إحسانه وندمه على جميل صنعه تبقى إساءَته منفردة، وهي والحالة هذه تستوجب الذم عندهم، ولكن مع قولهم بانحباط العمل لا معنى حينئذٍ لهذا الذم الذي التزموا به. وهكذا، فقد أظهر الطوسي تناقضهم والتباسهم مع ما أرادوا إثباته وبين ما هم متلزمين به، إذ القول بالإحباط يؤدي إلى عدم الالتزام بوجوب الذم على الإساءَة الصغيرة،

---

(١) التمهيد، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧، قا: الاقتصاد، ص ١٩٧.
(٢) التمهيد، ص ٢٦٧، والاقتصاد، ص ١٩٨.
(٣) الاقتصاد، ص ١٩٨، قا: التمهيد، ص ٢٦٧.

وبالمقابل وجوب الذم عليها يؤدي إلى عدم القول بالتحابط. وكيفما كان، فإن الطوسي يتابع ردَّه على دليلهم المتقدم، معتبراً أنه يحسن ـ فيمن خلط عملاً حسناً بعمل قبيح ـ أن نمتدحه على إحسانه ونذمه على إساءَته. يقول الطوسي: «وإذا قالوا معلوم ضرورة أن حال هذا المسيء منفرداً من الإحسان بخلاف حاله إذا قارنه الإحسان العظيم، قلنا ذلك صحيح لأنه إذا انفرد بالإساءَة استحق الذم لا غير، وإذا جمع بينهما استحق المدح والذم، فافترق الحالتان. على أنه يحسن ممن أحسن إليه بعض الناس وأساء إليه بإساءَة لا يظهر مزية أحدهما على الأخرى، أن يمدحه على أحدهما ويذمه على الأخرى... وذلك يدل على اجتماع الاستحقاقين، وإذا اجتمعا في بعض المواضع علم فساد القول بالإحباط وحمل عليه المواضع المشتبهة»[1].

وانطلاقاً مما تقدم، يذهب الطوسي إلى منافاة القول بالتحابط لما استقر عليه بناء العقلاء من أن لكلٍّ من الإحسان والإساءَة أثره الخاص به، بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر ويبطل جزاءَه. يقول الطوسي في معرض تدليله على أن الإحباط مما يتعارض مع ما هو معلوم من سيرة العقلاء: «فالقول بالإحباط يؤدي إلى أن من جمع بين الإحسان والإساءَة أن يكون عند العقلاء بمنزلة من لم يحسن ولم يسيء إذا تساوى المستحقان من المدح والذم، أو يكون بمنزلة من لم يحسن إن كان المستحق على الإساءَة أكثر، أو بمنزلة من لم يسيء إن كان المستحق على الطاعة أكثر، والمعلوم خلافه»[2].

وعلى كلٍّ، لا منافاة ولا تضاد بين الطاعة والمعصية لكونهما من جنس واحد، فالفعل الذي يقع طاعة يجوز أن يقع معصية، فنفس القعود قد يكون معصية إذا كان بدار الغير دون إذنه، وهو بذاته يكون مباحاً جائزاً إذا كان بإذنه، فكذلك الحال بين ما يستحق عليهما من الثواب والعقاب لمثل ذلك

(١) الاقتصاد، ص ١٩٨ ـ ١٩٩، قا: التمهيد، ص ٢٦٧.
(٢) م. ن، ص ١٩٤.

بعينه[1]، ويتابع الطوسي معللاً ذلك بقوله: «لأن الثواب من جنس العقاب، بل نفس ما يقع ثواباً كان يجوز أن يقع عقاباً، لأن الثواب هو النفع الواقع على بعض الوجوه، ولا شيء يقع نفعاً إلا وكان يجوز أن يقع ضرراً وعقاباً بأن يصادف نفاراً»[2].

وبعد هذا الذي تقدم، يعتبر الطوسي أنه حتى لو سلمنا جدلاً بحصول التضاد الحقيقي بين الثواب والعقاب وأنهما لا يجتمعان، فإننا لا نسلم بوجود هذا التضاد حال عدمهما، لأن الضد لا ينافي ضده في حيز العدم وهذا مما يُقربه الخصم، والتحابط عند القائلين به لا يكون إلا في المستحقين من الثواب والعقاب، وهما في حال الاستحقاق معدومان، وإذا كان الحال كذلك فلا تنافي فيما ادعوه بين الثواب والعقاب. يقول الطوسي: «ولو سلم التضاد بين الثواب والعقاب لما تنافيا وهما معدومان، لأن الضد الحقيقي لا ينافي ضده في حال عدمه، بدلالة أن السواد والبياض يجتمعان في العدم، والتحابط عندهم بين المستحقين من الثواب والعقاب، وهما لا يكونان مستحقين إلا وهما معدومان»[3].

ـ **الأدلة السمعية**: لقد تمسكت المعتزلة بظواهر بعض الآيات القرآنية[4]، وجعلتها أدلة على ما ذهبت إليه من القول بالتحابط. ومن الآيات التي تعلقوا بها قوله تعالى: ﴿**إن الحسنات يذهبن السيئات**﴾ [سورة هود، الآية: ١١٤] وقوله تعالى: ﴿**لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى**﴾ [سورة البقرة، الآية: ٢٦٤]، وقوله تعالى: ﴿**لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم**

---

(١) الاقتصاد، ص ١٩٤.

(٢) م. ن، ١٩٤، قا: التمهيد، ص ٢٦٣، قا: رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، ص ١٤٩.

(٣) التمهيد، ص ٢٦٣، ، قا: الاقتصاد، ص ١٩٤، قا: رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، ص ١٤٩.

(٤) الاقتصاد، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

لبعض أن تحبط أعمالكم﴾ [سورة الحجرات، الآية: ٢]، وقوله تعالى: ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ [سورة الزمر، الآية: ٦٥].

ـ إلا أن الطوسي لا يسلم بظهورها في التحابط، إذ إن الإحباط والبطلان في هذه الآيات قد تعلق بالأعمال، والمعتزلة تدعي إن التحابط لا يكون إلا في المستحق عليه من الأعمال. أضف إلى ذلك، أنه حتى لو كان لها ظهور في التحابط، إلا أن هذا الظهور لا بد من تأويله وفقاً للدليل العقلي القائل ببطلان الإحباط. يقول الطوسي: «فلا يصح الاحتجاج بذلك لأن الظواهر يجب بناؤها على دلالة العقل، وقد بينا بطلان التحابط، فلو كان لهذه الآيات ظواهر لوجب حملها على ما يطابق أدلة العقل، فكيف ولا ظاهر لشيء منها، بل إلى أن تشهد بما نقوله أولى لأن الإحباط في جميعها علق بالأعمال دون المستحق عليها، ومخالفونا يقولون التحابط بين المستحق عليها، فلا شاهد لهم في ذلك»[1]. وبعد ما تقدم، يفسر الطوسي ظواهر هذه الآيات من دون تأويل أو عدولٍ عن الظاهر، ويجدها منسجمة مع مذهبه من دون أي تكلف. فهو يفسر قوله تعالى: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ بقوله: «إن من استكثر من الحسنات وأدمن على فعلها كان ذلك لطفاً له في الامتناع من القبائح، وهذا يوافق الظاهر ولا يحتاج معه إلى تقدير الجزاء فيه»[2]. وأما بالنسبة لباقي الآيات فيعتبر الطوسي أن إحباط العمل فيها كان بمعنى إيقاعه على خلاف الوجه الذي يستحق به الثواب[3]، فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ولقد أوحي إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾ [سورة الزمر، الآية: ٦٥] يقول الطوسي: «وليس في ذلك ما يدل على صحة الإحباط على ما يقوله أصحاب الوعيد، لأن المعنى في ذلك، لئن أشركت بعبادة الله غيره من الأصنام لوقعت عبادتك على وجه لا يستحق

---

(١) التمهيد، ص ٢٦٨، ، قا: الاقتصاد، ص ٢٠٠.
(٢) التمهيد، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩، ، قا: الاقتصاد، ص ٢٠٠.
(٣) الاقتصاد، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١، قا: التمهيد، ص ٢٦٩.

عليها الثواب، ولو كانت العبادة خالصة لوجهه لاستحق عليها الثواب»[١].

إلى ذلك، فقد استدل الطوسي ـ متبعاً ما استدلت به الإمامية[٢] ـ بقوله تعالى: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرةٍ خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرةٍ شراً يره**﴾ [سورة الزلزلة، الآية: ٧،٨]، يقول الطوسي: «ويمكن أن يستدل بذلك على بطلان الإحباط لأن عموم الآية أنه لا يفعل شيئاً من طاعة أو معصية إلا ويجازى عليها»[٣].

ـ التوبة والعقاب:

وسنصدر البحث بالتساؤل التالي: هل يتصور غفران الذنب من المولى تعالى وإسقاط العقاب من دون توبة، أم أن التوبة شرط في ذلك؟.

لا يرى الطوسي أن التوبة شرط في سقوط العقاب[٤] على خلاف المعتزلة الذين «أجمعوا على أنه لا يغفر لمرتكبي الكبائر بلا توبة»[٥]. وقد استدل الطوسي بالعقل على حسن التفضل بإسقاط العقاب، وذلك بدلالته على حسن الإحسان. وإيصال المنافع إلى الغير، ومن أحسن الإحسان إسقاط المضار المستحقة[٦]. وقريباً من هذا الدليل، ما أفاده كل من المفيد[٧] والمرتضى[٨] في هذا المضمار.

---

(١) التبيان، ج ٩، ص ٤٤، قا: تفسيره لقوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي**﴾... ﴿**أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون**﴾ [سورة الحجرات، الآية: ٢]، التبيان، ج ٩، ص ٣٤١.

(٢) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص ٢١٥، قا: الياقوت، ص ٦٣.

(٣) التبيان، ج ١٠، ص ٣٩٤.

(٤) لقد نسبت المستشرقة الإيطالية ماريا نلينو إلى الطوسي، أنه كان في أول حياته يعتقد أن المسلم الذي يرتكب الكبيرة دون أن يتوب، فإنه يستحق النار. عطية، جورج، شيخ طوسي وخاورشناسان، ضمن المؤتمر الألفي للشيخ الطوسي، مج١، ج ١، ص ٢٦٦.

(٥) الفرق بين الفرق، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٦) الاقتصاد، ص ٢٠١.

(٧) النكت في مقدمات الأصول، ص ٥٢.

(٨) جمل العلم والعمل، ص ٣٧.

ومما يدل على سقوط العقاب هنا كونه حقاً لله تعالى، يقول الطوسي: «فقد ثبت أن العقاب حق لله تعالى، إليه قبضه واستيفاؤه، لا يتعلق بإسقاطه إسقاط حق لغيره منفصل عنه، فوجب أن يسقط بإسقاطه كالدين، فإنه يسقط بإسقاط صاحبه، لاختصاصه بهذه الأوصاف»[1]. واستدل الطوسي كذلك بقوله تعالى: **﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم﴾**[2].

يقول الطوسي في معرض تفسيره لهذه الآية الكريمة: «وفي ذلك دلالة واضحة على أنه يجوز أن يغفر الله بلا توبة، تفضلاً منه، وبشفاعة النبي ﷺ، لأنه لم يشرط التوبة بل أطلقها. وروي عن فاطمة عليها السلام أنها قالت: إن الله يغفر الذنوب جميعاً ولا يبالي»[3] ومن الآيات القرآنية التي تمسك بها الطوسي للتدليل على ما ذهب إليه هنا، واعتبرها من أكثر ما دل على أن الله تعالى يعفو عن المذنبين من غير توبة، قوله تعالى: **﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾**[4]. يقول الطوسي: «وهذه الآية من آكد ما دل على أن الله تعالى يعفو عن المذنبين من غير توبة، ووجه الدلالة منها، أنه نفى أن يغفر الشرك إلا مع التوبة، وأثبت أن يغفر ما دونه، فيجب أن يكون مع عدم التوبة، لأنه إن كان ما دونه لا يغفره إلا مع التوبة، فقد صار ما دون الشرك مثل الشرك، فلا معنى للنفي والإثبات»[5]، وانطلاقاً مما تقدم، فمن خلط إيماناً بفسق، فليس هناك من دليل سمعي يوجب القطع بعقابه، بل قام الدليل العقلي على حسن العفو عنه تفضلاً منه تعالى.

---

(١) الاقتصاد، ص ٢٠١، قا: التمهيد، ص ٢٦٩، قا: جمل العلم والعمل، ص ٣٨.

(٢) سورة الزمر، الآية: ٥٣.

(٣) التبيان، ج ٩، ص ٣٧.

(٤) سورة النساء، الآية: ٤٨.

(٥) التبيان، ج ٣، ص ٢١٨ ـ ٢١٩.

يقول الطوسي: «فأما من جمع بين الإيمان والفسق، فإنا لا نقطع على عقابه بل يجوز العفو عنه، وأن يسقط الله عقابه تفضلاً، وإنما قلنا ذلك، لأنا دللنا على حسن العفو عنه من حيث عدمنا الدليل المانع منه، وليس في السمع ما يمنع أيضاً منه، لأنا سبرنا أدلة السمع أيضاً، فلم نجد فيها ما يمنع منه، فيجب أن يكون التجويز باقياً على ما علمنا بالعقل»[١].

إلى ما تقدم، كان الكلام في سقوط العقاب مع عدم التوبة، أما مع حصولها فقد أجمع المسلمون على سقوط الذنب مع التوبة، ولكن اختلفوا بأن سقوطه هل واجب عقلاً أم أنه بالتفضل منه تعالى؟ وقبل البحث في ذلك، نريد إعطاء تعريف لحقيقة التوبة، يقول الطوسي في تعريفها: «إنها الندم على القبيح والعزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح»[٢] ومثل هذا التعريف للتوبة نجده عند أستاذه المفيد الذي عقب عليه بقوله: «وهذا مذهبُ جمهور أهل العدل ولست أعرف فيه لمتكلمي الإمامية شيئاً أحكيه، وعبد السلام الجبائي ومن اتبعه يخالفون فيه»[٣].

وهذا المعنى المتقدم للتوبة فقد أجمعت الأمة على سقوط العقاب عندها بلا خلاف بينهم[٤]، ولكن بشرط أن لا يكون التائب قد آيس من الحياة، يقول المفيد:

«وأقول: في التوبة... أنها مقبولة من كل عاص ما لم ييأس من الحياة، قال الله ـ عز وجل ـ **﴿وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموتُ قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار﴾** وقوله سبحانه: **﴿حتى إذا جاء أحدَهم الموت قال ربِّ ارجعون لعلي أعمل صالحاً فيما تركت كلا إنها كلمة**

---

(١) الاقتصاد، ص ٢٠٦، قا: التمهيد، ص ٢٧٣.

(٢) التمهيد، ص٢٧٣، قا: الاقتصاد، ص ٢٠٥.

(٣) أوائل المقالات، ص٨٥.

(٤) التمهيد، ص ٢٧٣، الاقتصاد، ص ٢٠٥.

هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون﴾. ولست أعلم بين أهل العلم كافة في هذا الباب اختلافاً»[1].

ـ هل سقوط العقاب بالتوبة وجوبي أم تفضلي؟

ذهبت المعتزلة إلى أن العقاب يسقط بالتوبة بالوجوب العقلي، وأما شيخنا الطوسي فقد اعتبر أن ذلك لا يكون إلا بالتفضل[2] ونعلمه بالسمع، وهذا ما عليه جماعة الإمامية قاطبة، يقول الطوسي: «فأما التوبة فإنها يسقط العقاب عندها تفضلاً من الله تعالى، وأجمع المسلمون على سقوط العقاب عند التوبة، ولولا السمع لما علمنا ذلك. وإنما يعلم بالعقل أن التوبة يستحق بها الثواب، لأنها طاعة والطاعة يستحق بها الثواب. وإنما قلنا إنها لا تسقط العقاب عقلاً لأنها لو أسقطت لم يخلِ أن يسقط لكثرة المستحق عليها من الثواب أو لوجه آخر، فإن كان الأول فقد أفسدناه من حيث أفسدنا القول بالإحباط، وإن كان إسقاطها من حيث كانت بذلاً للمجهود على ما يقولونه، فما الدليل على ذلك لأنا لا نسلم»[3]. وهكذا فقد ردَّ الطوسي على المعتزلة القائلين بوجوب سقوط العقاب عقلاً عند التوبة، وقد تقدمه في تحرير محل النزاع، وتقرير مذهب الإمامية، وتمايزه عن المعتزلة في ذلك شيخه المفيد الذي يقول: «واتفقت الإمامية على أن قبول التوبة تفضل من الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وليس بواجب في العقول إسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب، ولولا السمع ورد بإسقاطها لجاز في العقول فعله في التائبين على شرط الاستحقاق، ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة على خلافهم، وزعموا أن التوبة مسقطة لما سلف من العقاب على الوجوب»[4].

---

(١) أوائل المقالات، ص ٨٥.

(٢) قا: جمل العلم والعمل، ص ٣٨.

(٣) الاقتصاد، ص ٢٠٤، قا: التمهيد، ص ٢٧١.

(٤) أوائل المقالات، ص ٤٨ ـ ٤٩.

ـ **الشفاعة**: يعرض الإيجي اتفاق المسلمين حول الشفاعة واختلافهم في المشفوع فيه بقوله: «إن المسلمين قد اتفقوا على الشفاعة، ولكنهم قد اختلفوا في المشفوع له، فالمحدثون والأشاعرة والإمامية، ذهبوا إلى أنها لأهل الكبائر من المسلمين، أما المعتزلة فقد ذهبوا إلى أنها لزيادة ثواب المؤمنين المستحقين للجنة»[١].

وهذا مما تخالفهم عليه الإمامية، حيث اعتبر الطوسي أن حقيقتها في إسقاط المضار المستحقة دون زيادة المنافع[٢]. والسبب الذي دفع المعتزلة إلى إنكار الشفاعة بالمعنى المتقدم، وبالتالي تجاهل الآيات القرآنية التي تقول بها، والتمسك بالآيات التي تنفيها هو «لأن الشفاعة تتعارض مع مبدأ الوعد والوعيد، فلا يستطيع أحد أن يشفع عند الله لأحد ويجعله ينجو من العقاب، بل تجد كل نفس يومئذٍ من الثواب بقدر عملها الصالح ومن العذاب بقدر عملها السَّيىء»[٣].

إلى ذلك، فقد ذهب أستاذ الطوسي ـ المفيد ـ إلى أن شفاعة النبي ﷺ مختصة بالمذنبين من الشيعة خاصة دون غيرهم، وكذلك الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وكذلك المؤمن البر يشفع لصديقه المذنب فتنفعه شفاعته[٤]، يقول المفيد: «وعلى هذا القول إجماع الإمامية إلا من شذ منهم»[٥]. إلا أن الطوسي اكتفى بالذكر أن للنبي ﷺ شفاعة، ولكن دون أن يحدد المشفوع بهم يقول: «فلا خلاف بين الأمة أن للنبي ﷺ شفاعة وأنه يشفع»[٦].

وقد استدل الطوسي على ما ذهب إليه في حقيقة الشفاعة من أنها إسقاط

---

(١) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص ٢١٢.
(٢) الاقتصاد، ص ٢٠٦، قا: التمهيد، ص ٢٧٣.
(٣) جار الله، زهدي، المعتزلة، د. ط، بيروت، الأهلية، ١٩٧٤، ص ٥٢.
(٤) أوائل المقالات، ص ٧٩.
(٥) أوائل المقالات، ص ٧٩.
(٦) التمهيد، ص ٢٧٣، قا: الاقتصاد، ص ٢٠٦، قا: جمل العلم والعمل، ص ٣٩.

للمضار دون زيادة المنافع، من أنه لو كانت مشتركة بينهما لأدى ذلك إلى أن نكون شفعاء للنبي ﷺ فيما لو سألنا الله تعالى أن يزيد في كراماته، وهذا لم يذهب إليه أَحد من المسلمين، يقول: «والدليل على أن الشفاعة حقيقتها إسقاط المضار، أنها لا تخلو أن تكون حقيقة في إسقاط الضرر لا غير أو في إيصال المنافع لا غير أو مشتركة بينهما، والأول هو الصحيح المطلوب، والثاني يقتضي أن من يسأل في إسقاط ضرر عن غيره لا يسمى شافعاً، ولا خلاف في تسميته بذلك، وأما القسم الثالث فالذي يفسره أنه كان يجب إذا سألنا الله تعالى في زيادة كرامة النبي ﷺ ورفع درجاته أن نكون شافعين فيه، وأحد من الأمة لا يطلق ذلك لا معنى ولا لفظاً»[1]. وهذا الدليل بعينه نجده عن أستاذ الطوسي ـ الشريف المرتضى ـ في كتابه الذخيرة في علم الكلام[2]، حيث اتبع شيخنا الطوسي أستاذه في بحثه حول الشفاعة واحتذا به أدلةً وردوداً حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة. نعم، لم يوافقه في ردٍّ واحد له علاقة بمبناه الأصولي، وسأشير إليه ـ إن شاء الله تعالى ـ حين وروده في البحث. هذا، ويتابع الطوسي جداله مع المعتزلة في حقيقة الشفاعة، معتبراً أنه حتى لو سلمنا جدلاً أن الشفاعة مشتركة بين إسقاط الضرر وزيادة المنافع، بالرغم من ذلك، لا بد من تخصيصها بإسقاط الضرر، لورود السمع المتلقى بالقبول من الأمة في ذلك وهو قوله ﷺ: «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» وفي خبر آخر: «أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[3].

إلى هذا، فلا يصح أن يحمل أحد الخبر على زيادة المنافع لمن تاب والقول بأن اختصاصه بأهل الكبائر لكونهم أحوج إليها لانحباط ثوابهم

---

(1) التمهيد، ص ٢٧٣، قا: الاقتصاد، ص ٢٠٧، قا: جمل العلم والعمل، ص ٣٩، قا: الياقوت، ص ٦٤.

(2) قا: الذخيرة، ص ٥٠٥، كذلك قا: رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، ص ١٥٠.

(3) التمهيد، ص ٢٧٤، قا: الاقتصاد، ص ٢٠٨، قا: الذخيرة، ص ٥٠٧.

بكبائرهم[1]، وذلك لأنه قد ثبت أن حقيقة الشفاعة هي إسقاط الضرر، وكذلك إذا كانت هذه الشفاعة بعد التوبة، فعندها لا يجوز تسميتهم بأهل الكبائر، لأنه ذم ومن تاب لا يستحق الذم. وأما إذا كانت هذه الشفاعة قبل التوبة فمن القبيح أن يسأل الشفيع النفع لمن لا يحسن إيصاله إليه، إذ من كان في العقاب لا يحسن إيصال شيء من النفع إليه[2]، يقول الطوسي: «وليس لهم أن يحملوا الخبر على زيادة المنافع لمن تاب لأمرين، أحدهما: إنا بينا أن حقيقة الشفاعة في إسقاط المضار. الثاني: إنه لا يخلو أن يشفع فيهم قبل التوبة فلا يمكن الانتفاع بالمنافع مع أنهم في النار، وإن كانت بعد التوبة فلا يسمون أهل الكبائر كما لا يسمى من تاب من كفره كافراً، فعلم أن المراد ما قلناه من إسقاط الضرر»[3].

إلى ما تقدم، فقد استدل المعتزلة على نفي الشفاعة بعدد من الآيات القرآنية كقوله تعالى: **﴿وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع﴾** [سورة غافر، الآية: ١٨]، حيث نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين، والفاسق ظالم[4]، وقوله تعالى: **﴿وما للظالمين من أنصار﴾** [سورة البقرة، الآية: ٢٧٠]، فلو شفع عليه السلام في الفاسق لكان ناصراً له[5]، وقوله تعالى: **﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾** [سورة الأنبياء، الآية: ٢٨]. حيث نفى شفاعة الملائكة عن غير المرضي لله تعالى، والفاسق غير مرتضى[6]، وكذلك قوله تعالى: **﴿يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة﴾** [سورة البقرة، الآية: ٤٨]، وهكذا، فإن هذه الآيات المتقدمة مانعة من أن تكون الشفاعة في أهل الكبائر.

وقد اتبع الطوسي في رده على هذه الآيات طريقين: أحدهما عاماً يشمل

---

(١) التمهيد، ص ٢٧٤، قا: الاقتصاد، ص ٢٠٨.
(٢) التمهيد، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٥.
(٣) الاقتصاد، ص ٢٠٨.
(٤) كشف المراد، ص ٤٤٣.
(٥) م.ن، ص ٤٤٤.
(٦) م.ن، ص ٤٤٤.

جميع الآيات المتقدمة، والآخر يخص كل آية على حِدَة. ويرتكز رده الأول على أن العموم لا صيغة له تخصه في اللغة، وإذا كان الحال كذلك، فمن أين لنا أن نثبت أنه قد أراد العموم من قوله ﴿**الظالمين**﴾ دون الخصوص؟ ـ والمقصود بالخصوص الكافرون ـ، وعليه تكون الآيات المتقدمة مختصة بالكفار دون غيرهم، إذ قد سمى الله تعالى الشرك بأنه ظلم قال تعالى: ﴿**إن الشرك لظلم عظيم**﴾[1]. ولكن الطوسي قد ساق هذا الرد متابعة منه لأستاذه المرتضى، من دون أن يلتزم به، وذلك عائد لمبناه الذي قرره في الأصول من أن للعموم أدوات تخصه، وسنتعرض لذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وأما ردوده الخاصة على الآيات التي احتجوا بها على نفي الشفاعة، فالآية الأولى نفى تعالى شفيعاً يطاع ولم ينفِ شفيعاً مجازاً ومجاباً[2]، وأما الآية الثانية فلا علاقة لها بالشفاعة لتغاير مفهومي النصرة والشفاعة، يقول الطوسي: «والنصرة ليست في الشفاعة في شيء، لأن النصرة هي المدافعة والمغالبة، والشفاعة يقترن بها الخشوع والخضوع»[3]. وأما الآية الثالثة فذهب إلى أن معناها من ارتضى الله تعالى أن يشفع فيه، كما قال تعالى: ﴿**من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه**﴾ [سورة البقرة، الآية: ٥٥]، وكقوله تعالى: ﴿**وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى**﴾ [سورة النجم، الآية: ٢٦]. وبالتالي فليس المعنى كما قال أهل الاعتزال من أن الرضى المقصود في الآية هو رضا الله عن جميع أعمال المشفوع به، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون الرضا عن إيمانه وكثير من طاعاته ولا معنى لاختصاصها بالأفعال[4]. يقول الطوسي: «قال أهل الوعيد: معناه لا يشفع هؤلاء الملائكة إلا لمن ارتضى الله

---

(١) الاقتصاد، ص ٢٠٩، قا: التمهيد، ص ٢٧٥.

(٢) التمهيد، ص ٢٧٥، والاقتصاد، ص ٢٠٩، قا: الذخيرة، ص ٥٠٨.

(٣) م. ن، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦، قا: الاقتصاد، ص ٢١٠، قا: التبيان، ج ٣، ص ٨٣، قا: الذخيرة، ص ٥٠٨.

(٤) م. ن، ص ٢٧٦، قا: الاقتصاد، ص ٢١٠، قا: الذخيرة، ص ٥٠٨ ـ ٥٠٩.

جميع أعماله، قالوا: وذلك يدل على أن أهل الكبائر لا يشفع فيهم، لأن أعماله ليست رضاً لله. وقال مجاهد: معناه إلا لمن رضي عنه. وهذا الذي ذكروه ليس في الظاهر، بل لا يمتنع أن يكون المراد لا يشفعون إلا لمن رضي الله أن يشفع فيه، كما قال تعالى: **﴿من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه﴾**، والمراد أنهم لا يشفعون إلا من بعد إذن الله لهم، فيمن يشفعون فيه، ولو سلمنا أن المراد إلا لمن رضي عمله، لجاز لنا أن نحمل على أنه رضي إيمانه، وكثيراً من طاعاته. فمن أين أنه أراد: إلا لمن رضي جميع أعماله؟! ومعنى ـ رضا الله ـ عنِ العبد إرادته لفعله الذي عرض به للثواب»[1].

وأما قوله تعالى: **﴿لا تنفعها شفاعة﴾** فلا بد من رفع اليد عن ظاهرها، لأصل ثبوت الشفاعة عند الأمة، أو حملها على الكافرين. يقول الطوسي: وقوله **﴿لا تنفعها شفاعة﴾** متروك الظاهر، لأن عند الجميع هٰهنا شفاعة نافعة مقبولة، فإن منعوا من نفعها في إسقاط الضرر منعنا من نفعها في زيادة الثواب. أو نقول لا تقبل الشفاعة، ولا تنفع الشفاعة للنفس الكافرة»[2].

وإضافة إلى إنكار المعتزلة للشفاعة، فلقد ذهبوا إلى أن السمع يمنع من جواز العفو وإسقاط الضرر، وذلك في آيات عديدة من القرآن الكريم، نحو قوله تعالى **﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها﴾** [سورة النساء، الآية: ١٤]، وكذلك قوله تعالى: **﴿ومن يظلم منكم نذقه عذاباً كبيراً﴾** [سورة الفرقان، الآية: ١٩] وقوله تعالى: **﴿ومن يعمل سوء يجز به﴾** [سورة النساء، الآية: ١٢٣] وقوله تعالى: **﴿إن الفجار لفي جحيم﴾** [سورة الانفطار، الآية: ١٤]. إلى ذلك فقد احتجّ أبو الحسين الخياط المعتزلي على القائلين بالشفاعة بقوله تعالى: **﴿أفمن حقَّ عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار﴾** [سورة الزمر، الآية: ١٩] معتبراً أن من ثبت في حقه العذاب والعقاب لا يمكن

---

(١) التبيان، ج ٧، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢.

(٢) الاقتصاد، ص ٢١٠، قا: التمهيد، ص ٢٧٦. قا: التبيان، ج ١، ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

للرسول إنقاذه من ذلك. وقد ردَّ عليه المفيد بأن من يقول بالشفاعة لا يذهب إلى أن الرسول ﷺ ينقذ من في النار، وإنما الله تعالى هو الذي ينقذ منها تفضلاً ورحمة، وذلك إكراماً لنبيه ﷺ[1].

إلى هذا فقد ردَّ الطوسي على ما احتجت به المعتزلة من آيات قرآنية في إبطال العفو وعدم سقوط العقاب المستحق وقد تركز ردُّه في ثلاثة أوجه:

الأول: ما تقدم معنا من أنه لا صيغة للعموم تخصه وأن جميع الألفاظ التي تمسكوا بها على أنها تدل على العموم هي في الحقيقة موضوعة على نحو الاشتراك بين العموم والخصوص، فإن مثلَ قولك: من دخل داري ضربته وقولك: لقيت العلماء وقطعت السراق، يمكنك أن تستعمله في العموم تارة وفي الخصوص أخرى[2]، يقول الطوسي: «وظاهر استعمال اللفظة في معنيين يدل على أنها مشتركة فيهما حقيقة لهما، إلا أن يدل دليل على أنهم تجوزوا في أحد الموضعين»[3]. ومما يدل أيضاً على أن هذه الألفاظ مشتركة بين العموم والخصوص هو حسن الاستفهام إذا خاطب بها المخاطب، يقول الطوسي: «ألا ترى أن من قال من دخل داري ضربته يحسن أن يستفهم فيقال وإن دخل فلان، وكذلك إذا قال لقيت العلماء وأكرمت الأشراف يحسن أن يستفهم عن مراده من العموم أو الخصوص، ولا يحسن الاستفهام إلا مع اشتراك اللفظ، بدلالة أنه إذا قالت: لقيت رجلاً واتبعت فرساً لم يحسن أن يستفهم عن مراده لاختصاص اللفظ، ولو قال رأيت عيناً وشاهدت شيئاً حسُن الاستفهام للاشتراك، ولا يمكن دفع حسن الاستفهام ها هنا لأن ذلك يؤدي إلى دفع حسن الاستفهام في كل موضع وذلك باطل»[4].

---

(١) الفصول المختارى من العيون والمحاسن، ص ٨٧.
(٢) التمهيد، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧، قا: الذخيرة، ص ٥١٠.
(٣) م.ن، ص ٢٧٧.
(٤) التمهيد، ص ٢٧٧، قا: الذخيرة، ص ٥١١.

وقد تقدمت الإشارة إلى أن هذا الوجه الذي ذكره الطوسي في الرد على مخالفيه، قد ساقه اتباعاً لرأي المرتضى، ولكنه لم يلتزم به، لأنه يرى أن للعموم صيغة تختص به[١]، وهذا على خلاف ما يراه أستاذيه المرتضى[٢] والمفيد[٣]، وينسب المفيد ما ذهب إليه بقوله: «وهذا مذهب جمهور الراجية وكافة متكلمي الإمامية إلا من شذ عنها ووافق الراجية أهل الاعتزال»[٤]. ويقول الطوسي حول ما تقدم بيانه: «ذكرنا هذه الطريقة على ما نصرها رحمه الله في الذخيرة وغيرها من كتبه، وقد نصرت أنا في العدة في أصول الفقه أن العموم له صيغة، فعلى ذلك نترك المنازعة ونقول على الفصل الثاني والثالث»[٥] أي الوجه الثاني والثالث الآتيين إن شاء الله تعالى.

الوجه الثاني: وحاصله أن ما استدل به المعتزلة من الآيات القرآنية معارض بآيات من القرآن نفسه، مثل قوله تعالى: **﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾** [سورة النساء، الآية: ٤٨]، وقوله تعالى: **﴿وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾** [سورة الرعد، الآية: ٦]، وقوله تعالى: **﴿لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً﴾** [سورة الزمر، الآية: ٥٣].

واعتبر الطوسي أن وجه الدلالة، في الآية الأولى أنه تعالى لم ينفِ غفران الشرك مطلقاً وإنما نفاه تفضلاً، لذا من تاب من شركه فيسقط عنه العقاب استحقاقاً. ومن هنا، فيجب أن يكون المراد بقوله تعالى: **﴿يغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾** أنه يغفر تفضيلاً بغير استحقاق، أضف إلى ذلك أن لفظة **﴿ما﴾** في قوله تعالى: **﴿ويغفر ما دون ذلك﴾** موضوعة للاستغراق والعموم حتى على مذهب

---

(١) العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.
(٢) الذخيرة، ص ٥١٠ ـ ٥١١.
(٣) الفصول المختارة، ص ١٥٢، وأوائل المقالات، ص ٨٤.
(٤) أوائل المقالات، ص ٨٤.
(٥) التمهيد، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

المخالف، ومن هنا فهي تشمل حال التوبة وعدمها سواء كانت المعصية كبيرة أم صغيرة، يقول الطوسي: «وكيفية وجه الدلالة في الآية الأولى أنه تعالى لم ينف غفران الشرك على كل حال. بل نفى أن يغفره تفضلاً، فكأنه قال لا يغفر أن يشرك به تفضلاً بل استحقاقاً، فيجب أن يكون المراد بقوله: ﴿**ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾ أنه يغفر بغير استحقاق بل تفضلاً، لأن موضوع الكلام الذي يدخله النفي والإثبات وينضم إليه الأعلى والأدون أن يخالف الثاني الأول... على أن قوله: ﴿**ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾ يقتضي أن ما دون الشرك يغفره صغيراً كان أو كبيراً، تاب منه أو لم يتب، لأن لفظة ﴿**ما**﴾ يستغرق جميع ذلك على مذهب المخالف»[1]. وأما الآية الثانية فظاهرها غفران الذنب مع كونهم متلبسين بالظلم، وبإطلاقها تدل على عدم اشتراط التوبة في المغفرة، يقول الطوسي: «والآية الثانية هو أن الله تعالى أخبر أنه يغفر الذنوب على ظلمهم، وذلك يفيد في حال كونهم ظالمين، ويجري ذلك مجرى قوله: لقيت فلاناً على أكله، وأوده على غدره، فإن شرطوا فيها التوبة قلنا ذلك ترك للظاهر، لأنه خال من اشتراط التوبة»[2].

وأما الآية الثالثة فقد خرج من عموم الغفران الكفار فقط، وذلك لمحل الإجماع في المقام، يقول الطوسي: «والآية الثالثة تقتضي أن يغفر جميع الذنوب، لأن الألف واللام يقتضي الاستغراق عند المخالف، وإنما أخرجنا الكفر بدليل الإجماع»[3].

الوجه الثالث: يعتبر الطوسي: أنهم إذا اشترطوا في سقوط العقاب التوبة وزيادة الثواب أو اعتبروهما شرطاً في آيات الوعيد، فهنا يقال لهم: إذا كانت التوبة وزيادة الثواب مسقطين للعقاب فالحال مثله في العفو، فعند حصوله يزيل

(١) التمهيد، ص ٢٨٠، قا: الاقتصاد، ص ٢١٢ ـ ٢١٣، قا: الذخيرة، ص ٥١٦.
(٢) م.ن، ص ٢٨٠، قا: الاقتصاد، ص ٢١٣ ـ ٢١٤، قا: الذخيرة، ص ٥١٧.
(٣) م.ن، ص ٢٨٠، قا: الاقتصاد، ص ٢١٤، قا: الذخيرة، ص ٥١٧.

العقاب عقلاً تماماً كالتوبة وكثرة الثواب، وبالتالي تكون آيات الوعيد مشروطة، بالأمور الثلاث[1].

إضافة إلى كل ما تقدم، فإنه يمكن أن تحمل الآيات التي ظاهرها استحقاق العقاب وعدم سقوط العذاب على الكفار وذلك لقيام الإجماع على عدم سقوط العقاب عنهم: يقول الطوسي: «على أنه يمكن امتثال الآيات كلها في الكفار، لأن العفو ممنوع من جميعهم»[2].

القول في الموافاة، وأنه هل يتصور وقوع الكفر بعد الإيمان؟

يرى الطوسي أن الإيمان إذا كان حقيقياً وواقعياً لا يمكن أن يتعقبه كفر، نعم الإيمان الظاهري الصوري يمكن أن يتعقبه كفر، فإذا صادفنا كفراً ممن كان يظهر الإيمان، فذلك دليل على أنه لم يدخل الإيمان إلى قلبه أصلاً، وهذا ما يفسر قوله تعالى: **﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفراً﴾** [سورة النساء، الآية: ١٣٧] أي الذين أظهروا الإيمان ثم كفروا وكذلك قوله تعالى: **﴿فإن علمتموهن مؤمنات﴾** [سورة الممتحنة، الآية: ١٠] أي من أظهر الإيمان منهن، وقوله: **﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾** [سورة النساء، الآية: ٩٢] أي على الظاهر[3]. يقول الطوسي: «وفي أصحابنا من أجاز أن يكفر المؤمن كفراً لا يوافى به، وهذا ليس بصحيح، لأن هذا يُؤدي إلى تجويز أن يكون من الكفار المرتدين من يستحق نهاية التعظيم والتبجيل بما كان أظهره من الإيمان، وذلك خلاف الإجماع. فإذن، الصحيح أن المؤمن لا يكفر أصلاً، لا كفراً يوافى به ولا كفراً لا يوافى به. فأما الكافر فإنه يجوز أن يؤمن لأن الإيمان يسقط عقاب الكفر إجماعاً، سواء قلنا إنه دائم أو منقطع»[4].

---

(١) التمهيد، ص ٢٨١، قا: الاقتصاد، ص ٢١٤، قا: الذخيرة، ص ٥١٧.
(٢) م.ن، ص ٢٨٢.
(٣) الاقتصاد، ص ٢١٧، والتمهيد، ص ٢٨٥، قا: الذخيرة، ص ٥٢٤.
(٤) م. ن، ص ٢١٧.

وهذا ما يتوافق عليه مع أستاذه المفيد وكثير من فقهاء الإمامية ومتكلمي المرجئة، ويخالفه فيه بنو نوبخت والمعتزلة. يقول المفيد في الموافاة: «إن من عرف الله تعالى وقتاً من دهره وآمن به حالاً من زمانه فإنه لا يموت إلا على الإيمان به، ومن مات على الكفر بالله تعالى فإنه لم يؤمن به وقتاً من الأوقات. ومعي بهذا القول أحاديث عن الصادقين عليهما السلام، وإليه ذهب كثير من فقهاء الإمامية ونقلة الأخبار، وهو مذهب كثير من المتكلمين في الأرجاء، وبنو نوبخت ـ رحمهم الله ـ يخالفون فيه، ويذهبون في خلافه مذاهب أهل الاعتزال»[1]. إلا أن إبراهيم بن نوبخت يخالف النوبختيين فيما نسبه إليهم المفيد، إذ يعتبر أن «المؤمن لا يصح منه الكفر»[2].

أحكام القبر: لقد أحال قوم عذاب القبر وأنكروه، وذهب آخرون إلى أنه جائز، ولكنه قبيح[3]. وقد ذهب الطوسي إلى قيام الإجماع بين المسلمين على عذاب القبر، ولم يخالف فيه منهم إلا ضرار بن عمرو، يقول: «أجمعت الأمة على عذاب القبر، لا يختلفون فيه، وما يحكى عن ضرار بن عمرو[4] من الخلاف فيه لا يعتد به، لأنه سبقه الإجماع، وقد تأخر عنه»[5]. إلى هنا، فقد أعطى الطوسي الدليل الأول على ثبوت عذاب القبر وهو الإجماع، وهذا الدليل نفسه يورده كرد على المنكرين والمقبحين لعذاب القبر، إذ يقول: «وقول الفريقين يبطل، لحصول الإجماع على أنه واقع، وذلك يمنع من إحالته وقبحه معاً»[6]. وكذلك فقد استدل على صحة مدعاه ورفع الإحالة بـ «أن الميت إذا أعيد حياً، صح أن يعاقب كما يصح ذلك قبل الموت، ومن أحال ذلك ربما ظن أنه يعاقب

(١) أوائل المقالات، ص ٨٣.
(٢) الياقوت، ص ٦٥.
(٣) الذخيرة، ص ٥٢٨، قا: التمهيد، ص ٢٨٦، قا: الاقتصاد، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.
(٤) من الطبقة الأولى من مشايخ المعتزلة، وإليه تنسب الفرقة الضرارية الاقتصاد، ص ٢١٩.
(٥) الاقتصاد، ص ٢١٩، قا: التمهيد، ص ٢٨٦.
(٦) التمهيد، ص ٢٨٦، قا: الاقتصاد، ص ٢٢٠.

وهو ميت، فأحال ذلك»[١].

إلا أن أستاذ الطوسي ـ المفيد ـ يذهب إلى أن المساءَلة في القبر من قبل الملكين المكلفين بذلك لا تكون لجميع الناس، إنما تقتصر على طائفتين منهم: الأولى: قد محضت بالإيمان، وهذه تعيش في نعيم حتى يوم المآب. الثانية: قد محضت بالكفر، فتُجعل في نار إلى يوم القيامة. وأما ما عدا هاتين الطائفتين فيُلهى عنهم، إذ تُعدم أرواحهم فلا يشعرون بشيء حتى يوم يبعثون. فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إنما يسأل في قبره من محض الإيمان محضاً أو محض الكفر محضاً فأما ما سوى هذين فإنه يلهى عنه»[٢].

وأما إذا سأل السائل عن إمكانية المحاسبة في تلك الحفرة مع ضيقها، فيأتيه جواب الطوسي بجواز أن يوسعه الله تعالى حتى يتم ذلك، ويسهل الأمر إذا كان المتولي لذلك ملائكة العذاب، فإنهم للطافة أجسامهم لا يحتاجون إلى سعة موضع[٣]. ولكن المفيد يرى أن النعيم والعذاب يكون في أجسام يجعلها الله تعالى لهم كأجسامهم في دار الدنيا[٤]. يقول المفيد: «وينالهم ذلك في غير أماكنهم من القبور، ومعي به روايات عن الصادقين من آل محمد صلى الله عليه وآله، ولست أعرف لمتكلم من الإمامية قبلي فيه مذهباً فأحكيه، ولا أعلم بيني وبين فقهاء الإمامية وأصحاب الحديث فيه اختلافاً»[٥].

ـ وأما المتولي للمحاسبة في القبر من الملائكة، فهما ملكان يسميان منكراً ونكيراً، وفي بعض رسائله الاعتقادية أشار الطوسي إلى ملكين آخرين إضافة للمتقدمين وهما: مبشر وبشير[٦]. وإن كان الأولين هما ملائكة العذاب.

---

(١) التمهيد، ص ٢٨٦، قا: الاقتصاد، ص ٢٢٠، قا: الذخيرة، ص ٥٢٨.
(٢) تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ٨٨ ـ ٩٠، قا: أوائل المقالات، ص ٧٧.
(٣) التمهيد، ص ٢٨٦، قا: الاقتصاد، ص ٢٢٠، قا: الذخيرة، ص ٥٢٨.
(٤) أوائل المقالات، ص ٧٧.
(٥) م.ن ، ص ٧٧.
(٦) الرسائل العشر، ص ٩٩، قا: الذخيرة، ص ٥٢٨.

ومن هنا، حملا هذين الاسمين اشتقاقاً من استنكار المعاقب لفعلهما أو نفوره عنهما[١] فإن الأخيرين ملائكة النعيم والرحمة. وهذا ما أشار إليه المفيد[٢]، وادعى أن هذا «هو مذهب حملة الأخبار من الإمامية... وليس لمتكلميهم من قبل فيه مقال عرفته فأحكيه على النظام»[٣].

الموقف والحساب: لم أقف على تعريف للمحاسبة عند الطوسي، فهو قد دخل مباشرة في بيان الغرض منها وبيان كيفيتها على المؤمنين والكفار. ولكن المطلع على كلامه، العارف لمضامينه يستطيع أن يقف على تعريف للمحاسبة عنده، قد لا يختلف أبداً عن تعريف أستاذه المفيد الذي يقول في تعريف الحساب: «الحساب هو المقابلة بين الأعمال والجزاء عليها، والمواقفة للعبد على ما فرط منه، والتوبيخ له على سيئاته والحمد له على حسناته، ومعاملته في ذلك باستحقاقه. وليس هو كما ذهبت العامة إليه من مقابلة الحسنات بالسيئات والموازنة بينهما على حسب استحقاق الثواب والعقاب عليهما، إذ كان التحابط بين الأعمال غير صحيح، ومذهب المعتزلة فيه باطل غير ثابت»[٤]. ويستدل الطوسي على إثبات المحاسبة بالإجماع وظاهر القرآن الكريم، يقول تعالى: ﴿**وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين**﴾[٥][سورة الأنبياء، الآية: ٤٧].

ولكن ما الغرض من هذه المحاسبة طالما أن الله سبحانه وتعالى عالم

---

(١) الاقتصاد، ص ٢٢١، قا: التمهيد، ص ٢٨٦، قا: الذخيرة، ص ٥٣٠، حيث خالف المرتضى وجه التسمية الذي ذكره الطوسي وأورده على نحو القيل ربما إشارة إلى ضعفه. قا: تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ٩٩ ـ ١٠٠. حيث اعتبر وجه التسمية من الاستنكار، ويخالفه الطوسي في ذلك بقوله «وليس بمشتق من الإنكار»، الاقتصاد، ص ٢٢١.

(٢) أوائل المقالات، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٣) م.ن، ص ٧٧.

(٤) تصحيح اعتقادات الإمامية ص ١١٤.

(٥) التمهيد، ص ٢٨٧، قا: الاقتصاد، ص ٢٢١، قا: الذخيرة، ص ٥٣٠.

بأحوالهم وأنهم إلى جنة أو إلى نار؟. يعتبر الطوسي في الجواب على ذلك أن الغرض هو في نفس إظهار الفرق والتمايز بين أهل الجنة والنار، يقول الطوسي: «ولا يمتنع أن يكون في ذلك أغراض يفعل لأجلها، لأن بالمحاسبة والمساءَلة وشهادة الجوارح يظهر الفرق بين أهل الجنة والنار، ويتميز كل فريق من صاحبه، فيُسر بذلك أهل الثواب ويكثر بذلك نفعهم، ولا يمتنع أن يكون في العلم بذلك مصلحه في دار التكليف»[1]. إلى هذا، فالمساءَلة تكون سهلة على المؤمنين، صعبة على الكافرين، يقول الطوسي: «لكن المساءَلة وإن كانت عامة فإنها تكون على المؤمنين سهلة لا ألم فيها، وتكون على الكفار على سبيل المناقشة والتبكيت لهم»[2]. ولكن، يستظهر من كلام المفيد عدم عمومية المساءَلة لجميع الناس، وبذلك يخالف كلاً من الطوسي والمرتضى، اللذين قالا بعمومية المحاسبة، يقول المفيد: «إن الحساب هو موافقة العبد على ما أُمر به في دار الدنيا، وإنه يختص بأصحاب المعاصي من أهل الإيمان، وأما الكفار فحسابهم جزاؤهم بالاستحقاق، والمؤمنون الصالحون يوفون أجورهم بغير حساب»[3].

شهادة الجوارح: وشهادة الجوارح مما قام الإجماع عليها والقرآن الكريم شاهد عليها أيضاً[4]. أما كيفيتها فقد ذكر الطوسي عدة أقوال، ولم يظهر منه أنه تبنى رأياً خاصاً به. ومن هذه الأقوال أن الله تعالى يبنيها «بنية حي منفصل فتشهد بذلك، وقيل إنه تعالى يفعل فيها الشهادة وأضافها إلى الجوارح مجازاً... وقيل: إن الشاهد هو العاصي نفسه، ويشهد بما يفعل ويقربه ويبني الله أعضاءَه بنية يمكنه أن يفعل بها الكلام، وقووا هذا الوجه بقوله: **﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم﴾**، ومعلوم أن شهادة اللسان هي فعل صاحب اللسان وكذلك باقي الجوارح...

(١) التمهيد، ص ٢٨٧، قا: الاقتصاد، ص ٢٢١؛ قا: الذخيرة، ص ٥٣٠.
(٢) التمهيد، ص ٢٧٨، قا: الاقتصاد، ص ٢٢١، قا: الذخيرة، ص ٥٣٠ ـ ٥٣١.
(٣) أوائل المقالات، ص ٧٨ ـ ٧٩.
(٤) التمهيد، ص ٢٨٧.

وقيل: إن ذلك عبارة عن ظهور أمارات ووضح الأمر في لزوم الحجة لهم والعلم بما فعلوه، فعبر عن قوة العلم بذلك بشهادة الجوارح»[١]. والظاهر أن هذا القول الأخير هو ما يتبناه المفيد، وقد ذكر المفيد أن هذا القول هو «مذهب أبي القاسم البلخي وجماعة من أهل العدل ويخالف فيه كثير من المعتزلة وسائر المشبهة والمجبرة»[٢].

الميزان والصراط: أما الميزان فهو عند الطوسي عبارة «عن العدل والسوية والقسمة الصحيحة»[٣]، وهذا المعنى للميزان هو مختار المرتضى[٤] والمفيد[٥]، وينسب المفيد «هذا القول إلى إجماع نقلة الحديث من أهل الإمامة، وأما متكلموهم من قبل فلم أسمع لهم في شيء منه كلاماً»[٦]. إلى هذا فقد ذهبت الحشوية إلى أن الميزان في الآخرة يشبه ما عليه في الدنيا، وأنه ميزان ذو كفتين وأن الأعمال وإن لم توزن، فالصحف التي كتبت فيها هذه الأعمال يصح وزنها وقيل في معناه غير ذلك[٧]. إلا أن للصدوق مذهب في الميزان غير ما تقدم، ويستند فيه إلى رواية عن الإمام الصادق وهي أن الميزان هم الأنبياء والأوصياء، يقول: «وسئل الصادق عليه السلام عن قول الله: ﴿**ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً**﴾. قال: «الموازين: الأنبياء والأوصياء»[٨].

وأما الصراط فقد ذكر الطوسي قولين فيه ولم يتبن رأياً في المقام، وهو

(١) التمهيد، ص ٢٨٧، قا: الاقتصاد، ص ٢٢١، قا: الذخيرة، ص ٥٣١.
(٢) أوائل المقالات، ص ١٢٥.
(٣) التمهيد، ص ٢٨٧ـ ٢٨٨.
(٤) الذخيرة، ص ٥٣١.
(٥) تصحيح اعتقادات الإمامية ١١٤، وأوائل المقالات، ص ٧٩.
(٦) أوائل المقالات، ص ٧٩.
(٧) التمهيد، ص ٢٨٨، وتصحيح اعتقادات الإمامية، ص ١١٤، قا: الاقتصاد، ص ٢٢٢، قا: الذخيرة، ص ٥٣١ ـ ٥٣٢.
(٨) الاعتقادات، ص ٧٤.

بذلك كما عليه المرتضى في الذخيرة[1]. إلا أن المفيد في الأوائل[2] والتصحيح[3] تبنى أحد القولين الذين أوردهما الطوسي وهو: «أنه طريق أهل الجنة والنار، وأنه يتسع لأهل الجنة ويسهل لهم سلوكه ويضيق على أهل النار ويشق عليهم سلوكه»[4]. وأما القول الآخر فقد قيل: «المراد به الحجج والأدلة المفرقة بين أهل الجنة والنار والمميزة بينهم»[5]. إلا أن الصدوق قد أخذ بالمعنيين للصراط جميعاً: يقول: «اعتقادنا في الصراط أنه حق، وأنه جسر جهنم، وأن عليه ممر جميع الخلق. قال تعالى: **﴿وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً﴾**. والصراط في وجه آخر اسم حجج الله»[6].

هل أهل الآخرة مكلفون أم أن التكليف مرفوع عنهم؟

يعتبر الطوسي أن أهل الآخرة سواء كانوا مثابين أو معاقبين فهم غير مكلفين[7] وإلى هذا يذهب أستاذه المفيد، وينسب المفيد هذا المذهب إلى متكلمي البغداديين وخالف فيه متكلمو البصريين وغيرهم[8]. ويعتمد الطوسي في ذلك على دليل لبي وهو الإجماع، فهو يرى أن الإجماع قائم على أن الدار الآخرة ليست بدار استحقاق، والعبادة أو المعصية تستلزم إما ثواباً أو عقاباً، وكذلك قام الإجماع على عدم سقوط العقاب، فلو كان أهل العقاب مكلفين لجازت فيهم التوبة فيستلزم ذلك سقوط العقاب، أضف إلى ذلك أن من شرط الثواب والنعيم خلوصه، والتكليف بما يرافقه من مشقة ونصب يعارض ذلك.

---

(١) الذخيرة، ص ٥٣٢.
(٢) أوائل المقالات، ص ٧٩.
(٣) تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ١٠٨.
(٤) التمهيد، ص ٢٨٨، قا: الاقتصاد، ص ٢٢٤.
(٥) م.ن، ص ٢٨٨، قا: الاقتصاد، ص ٢٢٢.
(٦) الاعتقادات، ص ٧٠.
(٧) الاقتصاد، ص ٢٢٢، قا: التمهيد، ص ٢٨٨.
(٨) أوائل المقالات، ص ٩١.

يقول الطوسي: «فأما أهل الآخرة فالتكليف على جميعهم زائل مثابين كانوا أو معاقبين، وإنما كان كذلك لأنهم لو كانوا مكلفين لجاز منهم وقوع التوبة فيسقط عقابهم، وذلك يمنع منه الإجماع، ويمنع أيضاً من استحقاق ثواب أو عقاب إجماعهم على أنه ليس بدار استحقاق، ولأن من شأن الثواب أن يكون خالصاً صافياً من أنواع الشوب والكدر والتكليف ينافي ذلك»[1].

هل أهل الآخرة مختارون لأفعالهم أم مضطرون إليها؟. ذهب الطوسي إلى القول بالاختيار[2]، مخالفاً من ذهب إلى أن أهل الآخرة مضطرون إلى أفعالهم كأبي الهذيل العلاف أو ملجأون إليها كأبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم[3]. والطوسي يعتبر أن الاضطرار غير جائز لمنافاته للذة والسرور، أضف إلى أن الثواب الموعودين به والذي رغّبنا تعالى فيه، هو على الوجه المألوف من الثواب، وذلك لا يكون إلا مع التخيير في الأفعال، وكذلك فإن ظاهر القرآن الكريم قد صرح باختيارهم عبر نسبته الفعل إليهم من الأكل والشرب، يقول الطوسي في رده على العلاف: «ولا يجوز أن يكون أهل الآخرة مضطرين إلى أفعالهم على ما حكي عن أبي الهذيل، لأن الاضطرار إلى الأفعال ينقص من لذتها لأن التخيير في الأفعال أبلغ في اللذة والسرور، وأيضاً فإن الترغيب في الثواب هو على الوجه المألوف، وذلك يكون معه التخيير في الأفعال، وإذا ثبت ذلك في المثاب وجب مثله في المعاقب لأن أحداً لا يفرق بينهما على أن الله تعالى أخبر بأنهم يأكلون ويشربون ويفعلون، فأضاف الفعل إليهم وذلك يوجب اختيارهم، وقال ﴿**وفاكهة مما يتخيرون**﴾ وذلك صريح بما قلناه»[4].

---

(١) الاقتصاد، ص ٢٢٢، قا: التمهيد، ص ٢٨٨، قا: أوائل المقالات، ص ٩٢، قا: رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الثانية، ص ١٤١.

(٢) التمهيد، ص ٢٨٩، قا: الاقتصاد، ص ٢٢٥.

(٣) أوائل المقالات، ص ٩٢.

(٤) الاقتصاد، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦، قا: التمهيد ٢٨٩ ـ ٢٩٠، قا: رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الثانية، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

=

إلى ما تقدم، فإن الطوسي يرى أن الأفعال القبيحة لا تقع من أهل الآخرة، وذلك لأنهم ملجأون لتركها[1]، والإلجاء في المقام يتصور على وجهين: الأول: «بأن يعلمهم الله تعالى أنهم متى حاولوا القبيح منعوا منه»[2]. وأما الثاني: فيقول الطوسي: «ويمكن أن يقع الإلجاء بأن يعلمهم الله تعالى استغناءَهم عن القبيح بالحسن المطابق لأغراضهم وشهواتهم مع ما يكون في القبيح من المضرة، فيصيرون ملجأين إلى أن لا يفعلوه»[3]. ويقوي الطوسي الوجه الأول، ويعتبره أقوى ما يقع به الإلجاء[4].

إلى هذا، فإن ما ذكره الطوسي هنا من الإلجاء على عدم فعل القبيح من المثابين من أهل الآخرة قد تابع فيه أستاذه المرتضى مخالفاً فيه شيخه المفيد وعموم الإمامية[5]. وأما ما يتبين للناظر من مناقضة ما ذهب إليه كل من المرتضى والطوسي من القول بالإلجاء مع التزامهما بأن أهل الآخرة مختارون لأفعالهم، فقد تولى المرتضى كشف الالتباس حوله وإزاحة ما يبدو من تناقض وانثلام في الرأي، يقول المرتضى: «إنما يلجأون إلى ألا يفعلوا القبيح خاصة، فالإلجاء إنما يكون فيما لا يفعلونه، فأما ما يفعلونه فهم فيه مخيرون، لأنهم يؤثرون فعلاً على غيره وينقلون من حال إلى أخرى بعد ألا يكون في أفعالهم شيء من القبيح. وليس يمتنع أن يكون الملجأ من وجه مخيراً كذلك من آخر، لأنه من ألجأه السبع إلى مفارقة مكان بعينه هو مخير في الجهات المختلفة والطرق المتغايرة، فالتخير ثابت وإن كان ملجأ في بعض الوجوه»[6].

---

(١) التمهيد، ص ٢٩٠، قا: الاقتصاد، ص ٢٦٦. قا: رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الثانية، ص ١٤٣.
(٢) م.ن، ص ٢٩٠.
(٣) م.ن، ص ٢٩٠.
(٤) م.ن، ص ٢٩٠.
(٥) أوائل المقالات، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦.
(٦) رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الثانية، ص ١٤٣.

وكما تقدم، فإن هذا الرأي يخالفه عليه الإمامية، فهي تذهب مذهب المفيد من أن «أهل الجنة مستغنون من فعل القبيح، ولا يقع منهم شيء منه على الوجوه كلها والأسباب، لتوفر دواعيهم إلى محاسن الأفعال، وارتفاع دواعي فعل القبيح عنهم على كل حال»[1].

(١) أوائل المقالات، ص ٩٢.

المنزلة بين المنزلتين[١]

الخلفية التاريخية:

يعود الأصل في نشأة هذه المسألة إلى ما واجهه المسلمون على أيدي الحكام الأمويين الذين لم يتورعوا عن ارتكاب الكبائر من سفك الدماء وغصب لأموال المسلمين وغير ذلك من الأفعال المنافية للإسلام، فأدى هذا الوضع إلى إعلان الخوارج مبدأهم في تكفير فاعل الكبيرة وذلك كي يبرروا خروجهم على الحاكم الغاصب الظالم، ولكن هذا المبدأ التكفيري من الخوارج قوبل بمبدأ مضاد ومناقض له عنوانه: أنه لا يضر مع الإيمان معصية، والحاملين لهذا الشعار هم المرجئة الذين مالوا إلى المسالمة مع الوضع القائم، وبالتالي فقد وجد فيهم الحكام الأمويون خير مدعم ومعضد لحكمهم، خصوصاً مع قولهم وتبنيهم لفكرة الجبر التي تقول بأن أفعال الناس ـ ومن جملتها ظلم الحاكم وتعسفه ـ كلها بقدر من الله لا حيلة للناس في دفعها. وإزاء هذين الموقفين المتضادين كان لا بد من ظهور أفكار وآراء تعبر عن الوسطية، فلا هي إلى تطرف الخوارج ولا إلى تهاون المرجئة، فكان أن ظهر من يقول بالمنزلة بين المنزلتين وهم أهل الاعتزال[٢].

وهكذا، فقد عدَّ الباحثون هذا الأصل نقطة البدء التاريخية في نشأة

---

(١) المنزلة بين المنزلتين في اصطلاح المتكلمين هي: «العلم بأن لصاحب الكبيرة اسماً بين الاسمين وحكماً بين الحكمين.. وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام». بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين: المعتزلة والأشاعرة والإسماعيلية والقرامطة والنصيرية، ط ١، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٧، ص ٦٤.

(٢) صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام (المعتزلة)، ط ٥، بيروت، النهضة العربية، ١٩٨٥، ج ١، ص ٣٣ ـ ٣٤.

المعتزلة[1]. وبعدما تقدم، نجد أن منطلق هذه المسألة الكلامية كان سياسياً كمسألة الإمامة مثلاً، ولم يكن لاهوتياً صرفاً. يقول أحمد أمين: «وأحياناً يُحكى القول من أقوال الفرق المختلفة على أنه مذهب ديني بحت ومسألة عقيدة صرفه، مع أنا لو دققنا النظر في أصلها لوجدناه سياسياً: كمسألة مرتكب الكبيرة أكافر أم مؤمن، فالظاهر أن بحثها لم يكن بحثاً لاهوتياً بحتاً، وإنما منشأها حكم الأحزاب السياسية بعضها على بعض. فالخوارج أثاروا المسألة من ناحية من اتبع علياً أكافر أم مؤمن؟، ومن اتبع معاوية أكافر أم مؤمن؟»[2]. والظاهر أن «لا شبهة في أن أحداً قبل حدوث الخوارج ما قال في الفاسق المسلم أنه كافر، وأن له أحكام الكفار»[3]. إلى هذا فقد «ساقهم هذا الخلاف السياسي الذي اصطبغ بالدين إلى الخلاف في تعريف الإيمان والكفر والكبائر والصغائر وحكم مرتكب الكبيرة ونحو ذلك، وانساقوا بعدُ إلى الخلاف في الفروع»[4]. وقد «شغل هذا الموضوع حيزاً كبيراً من كتب الكلام يذكرون فيه حجج الفرق المختلفة»[5].

وبعد الذي تقدم، أريد أن أعرض الكلام في هذه المسألة عند شيخنا الطوسي والفرقة الإمامية، وكذلك عند غيرهم من باقي الفرق التي ورد ذكرها آنفاً، ومن ثم الوقوف على رأي شيخنا الطوسي مما أفاده حول ذلك.

ـ الطوسي والإمامية ومسألة الأسماء والأحكام:

يتوافق الطوسي وأستاذه المرتضى[6] في تعريف الإيمان باعتباره فعلاً معرفياً ينطوي عليه الجنان، ولا مدخلية للجوارح فيه، والظاهر أن جمهور الإمامية يذهبون هذا المذهب في معنى الإيمان حسبما ذكره الأشعري في

---

(١) صبحي أحمد محمود، في علم الكلام (المعتزلة)، ص ١٦٢.
(٢) أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٦.
(٣) رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، ص ١٥٦.
(٤) ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٧.
(٥) م.ن، ص ٦٢.
(٦) الذخيرة، ص ٥٣٦ ـ ٥٣٧.

مقالاته[1]. يقول الطوسي في تعريف الإيمان: «الإيمان: هو التصديق بالقلب. ولا اعتبار بما يجري على اللسان»[2]. وهذا مما لا يتوافق عليه مع أستاذه المفيد. الذي اعتبر أن للجوارح دوراً في معنى الإيمان، وتحديده، يقول الطوسي ناقلاً رأي أستاذه: «وكان شيخنا أبو عبدالله ـ رحمه الله ـ يذهب إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان والعمل بالجوارح، وعليه دلت أخبارنا المعروفة عن الأئمة عليهم السلام»[3]. وإلى ما ذهب إليه المفيد، نحاه بعض قدماء الإمامية أمثال علي بن ميثم وأصحابه فقد زعموا «أن الإيمان اسم للمعرفة والإقرار ولسائر الطاعات فمن جاء بذلك كله كان مستكمل الإيمان»[4].

وأما موضوع التصديق ـ الذي هو الإيمان ـ فهو الله ورسوله ﷺ وما فرض الله معرفته على العبد، وأما الكفر فهو جحود ذلك كلِّه، يقول الطوسي: «وكل من كان عارفاً بالله تعالى ونبيه ﷺ وبما أوجب الله عليه معرفته مقراً بذلك مصدقاً فهو مؤمن. والكفر نقيض ذلك، وهو الجحود بالقلب دون اللسان بما أوجب الله تعالى عليه المعرفة به، ويعلم بدليل شرعي أن يستحق العقاب الدائم الكثير»[5]. واللافت في المقام، ما ذهب إليه المرتضى من تكفير كل من خالفهم في الفروع من الذين يخالفونهم في الأصول[6]، وأكثر من ذلك فقد اعتبر أن هذا ما أطبقت عليه الشيعة الإمامية إلا من شذ عنها حسب تعبيره[7]. ولكن، ما أفاده المرتضى لم يُسَلِّم به الطوسي، يقول الطوسي: «وليس يبين لي من إجماع الفرقة أنهم يكفرون مخالفيهم في مسائل الفروع التي يختلفون فيها هم بينهم، وإنما المعلوم

(١) مقالات الإسلاميين، ص ٥٣.
(٢) الاقتصاد، ص ٢٢٧، قا: التمهيد، ص ٢٩٣، قا: الياقوت، ص ٦٥.
(٣) التمهيد، ص ٢٩٣، قا: الاقتصاد، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.
(٤) مقالات الإسلاميين، ص ٥٤.
(٥) الاقتصاد، ص ٢٢٧، قا: م.ن، ص ٢٣١، قا: التمهيد ص ٢٩١، وص ٢٩٣، قا: الذخيرة، ص ٥٣٧.
(٦) الذخيرة، ص ٥٣٥.
(٧) رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، ص ١٥٤.

أنهم يكفرون مخالفيهم في الأصول. . . »[1].

إلى هذا، فقد استدل الطوسي على ما ذهب إليه في حقيقة الإيمان بأدلة عديدة[2]، كالوضع اللغوي والتحاور العرفي بين الناس وكذلك الآيات القرآنية، فالإيمان قد وضع لغة «للتصديق، ولا دخل للجوارح في معناه الموضوع له، وهذا لا خلاف عليه، يقول: إن الإيمان في اللغة هو التصديق ولا يسمون أفعال الجوارح إيماناً ولا خلاف بينهم فيه»[3]. وأما على صعيد التداول العرفي فيدل عليه «قولهم فلان يؤمن بكذا أو فلان لا يؤمن بكذا، يعنون يصدق»[4]، ومن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿**يؤمنون بالجبت والطاغوت**﴾ [سورة النساء، الآية: ٥١] أي يصدقون، وقوله تعالى: ﴿**وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين**﴾ [سورة يوسف، الآية: ١٧] أي مصدق لنا[5]، وإذا كان الوضع اللغوي للإيمان يعني التصديق دون غيره، فإن على من ادعى انتقال هذا اللفظ عن مقتضى اللغة إلى أفعال الجوارح أن يدل عليه، وإلا فهي باقية على ما وضعت له[6].

هذا بالنسبة للإيمان والكفر، وأما الفسق فهو ارتكاب مطلق معصية ومخالفة لله تعالى سواء أكانت صغيرة أم كبيرة، مع أن مطلق معصية كبيرة، نعم قد تكون هذه الكبيرة صغيرة بالنسبة لما هو أكبر منها، وهذا ما عليه الإمامية. يقول الطوسي: «فأما في عرف الشرع فهو عندنا عبارة عن كل معصية لله تعالى سواء كانت صغيرة أو كبيرة، لأن معاصي الله تعالى كلها كبائر عندنا، وإنما تسميتها صغائر بالإضافة إلى معصية عقابها أكبر منها قلنا هي صغيرة، فإذا أضفناها إلى معصية عقابها أقل سميناها كبيرة، وقد يتفق في معصية واحدة أن

---

(١) التمهيد، ص ٢٩٢.
(٢) قا: الذخيرة، ص ٥٣٨.
(٣) الاقتصاد، ص ٢٢٨، قا: التمهيد، ٢٩٣.
(٤) التمهيد، ص ٢٩٣، قا: الاقتصاد، ص ٢٢٨.
(٥) م.ن، ص ٢٩٣، قا: الاقتصاد، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.
(٦) الاقتصاد، ص ٢٢٩.

تكون صغيرة كبيرة بالإضافة إلى معصيتين أحدهما أكثر عقاباً منها والآخرة أقل عقاباً منها»[1].

وهكذا، ومن خلال ما تقدم، فإننا نجد أن الإيمان بوصفه فعلاً قلبياً لا يتعارض والفسق الذي هو فعل جوارحي، نعم هو يتعارض مع الكفر الذي هو فعل قلبي كذلك، إذ يعني الجحود والإنكار. ومن هنا، فإن الإيمان يجتمع مع الفسق عند الطوسي[2]، وذلك على خلاف ما ذهبت إليه الخوارج والمعتزلة من عدم اجتماعهما معاً كما تقدم، وهكذا فإن المؤمن مؤمن بإيمانه القلبي فيأخذ اسم الإيمان بلحاظ هذه الجهة، وفاسق بفسقه واقترافه للآثام فهو من هذه الجهة يستحق اسم الفاسق[3]، وهذا ما ذهبت إليه الإمامية إلا بني نوبخت ـ كما ذكر المفيد ـ حيث أطلقوا للفساق اسم الإيمان[4]. يقول إبراهيم بن نوبخت: «والمؤمن إذا فسق يسمى مؤمناً، لأن الإيمان هو التصديق، وهو مصدِّق»[5]. وبعد ما تقدم من رأي الإمامية ومن ورائهم شيخنا الطوسي في مسألة الأسماء والأحكام، فقد استعرض الطوسي آراء الفرق حول ذلك راداً عليهم ومفنداً لآرائهم، وأنا هنا، سأعرض وعلى وجه الاختصار لذلك، وذلك بغية تتميم البحث وإتاحة الوقوف أكثر وبعمق أكبر على رأيه في هذه المسألة.

الخوارج ومسألة الأسماء والأحكام:

ذهب الخوارج في تعريف الإيمان بما يضاهي ويقترب مما ذهبت إليه المعتزلة التي عرفت الإيمان بأنه اسم للطاعات، وقد ذهبوا إلى أن ما يوجب الفسق من المعاصي يوجب الكفر، فأسموا الفاسق كافراً، ومنهم من قال إن

---

(١) التمهيد، ص ٢٩١، قا: الذخيرة، ص ٥٣٣ ـ ٥٣٤.
(٢) يقول الطوسي: «فأما من جمع بين الإيمان والفسق فإنا لا نقطع على عقابه». الاقتصاد، ص ٢٠٦. وهذا بعكس الكافر المجمع على عقابه وتخليده فيه.
(٣) قا: جمل العلم والعمل، ص ٣٩.
(٤) أوائل المقالات، ص ٨٤.
(٥) الياقوت، ص ٦٥.

اقتراف المعاصي يوجب شركاً، ففاعل المعصية يكون مشركاً، وفرقة منهم وهي الفُضيلية تسمي كل مرتكب للمعصية ـ سواء أكانت صغيرة أم كبيرة ـ كافراً مشركاً[1]. إلا أن الأشعري قد نقل إجماعهم على أن فاعل الكبيرة كافر إلا فرقة واحدة منهم، يقول: «وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر، إلا «النجدات» فإنها لا تقول ذلك»[2].

ورد الطوسي عليهم، بأن ما استدل به على حقيقة الإيمان وأنه هو التصديق دون فعل الطاعات هو المعتمد[3]، وأما تسميتهم كلَّ عاصٍ بأنه كافر فباطله عند الطوسي لأن الكفر هو الجحود لما أوجب الله معرفته والفسق ليس جحوداً، أضف إلى أنه لم يوجد دليل واحد على كون الفاسق الملي كافراً، يقول الطوسي: «فأما قول الخوارج في تسميتهم كل عاصٍ كافراً باطل، لأن الكفر هو الجحود والتكذيب بالقلب على ما بيناه بما أوجب الله تعالى عليه، والفاسق الملي غير جاحد للمعارف، فلا يجب أن يكون كافراً... ولم يقم دليل على أن الفاسق الملي كافر فيستدل بذلك على حصول الكفر في قلبه، ولو كان في جملة معاصي الفاسق الملي ما هو كفر أو دلالة على الكفر لوجب أن يبين الله تعالى ذلك، فلما لم يبينه دل على أن الأمر بخلاف ما قالوه»[4]. إلى هذا فقد تمسك الخوارج بعدد من الآيات لإثبات مدعاهم بأن مرتكب الكبيرة كافر[5]، إلا أن الطوسي لم يأخذ بما احتجوا به[6]، فنجده يرد على ما احتجوا به من قوله تعالى: **﴿فأنذرتكم ناراً تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى﴾** [سورة الليل، الآية: ١٦] بأن قوله تعالى هذا «يفيد ناراً مخصوصة، ولذلك خص بها الذي كذب وتولى وهم

---

(١) التمهيد، ص ٢٩٦، والاقتصاد، ص ٢٢٨، قا: الذخيرة، ص ٥٣٧.

(٢) مقالات الإسلاميين، ص ٨٦.

(٣) التمهيد، ص ٢٩٦.

(٤) م.ن، ص ٢٩٨.

(٥) م.ن، ص ٢٩٩.

(٦) م.ن، ص ٢٩٩، ٣٠٠، والاقتصاد، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

المرتدون، وأما من كان كافراً ابتداءً فلا يدخل فيها»[1].

المرجئة ومسألة الأسماء والأحكام:

لقد ذهبت المرجئة في هذه المسألة ما ذهبت إليه الإمامية[2]، وإن كان فيهم من ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق باللسان خاصة، وكذلك الكفر هو الجحود باللسان، وأما الفسق فهو الخروج من طاعة الله إلى مخالفته ومعصيته، ومنهم من ذهب إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً والكفر هو الجحود بهما معاً[3].

ولكن الطوسي لا يرتضي كون الإيمان مما يرجع إلى اللسان وذلك لاستلزام هذا القول للوازم باطله، لا يقبلها حتى الخصم، يقول الطوسي: «إنما خصصنا بما يرجع إلى القلب دون ما يرجع إلى اللسان لأنه لو كان الاعتبار بما يرجع إلى اللسان، لوجب أن لا يسمى الأخرس والساكت بأنه مؤمن كامل الإيمان، ولوجب أن يكون من أظهر الإيمان بلسانه وفعل كل شيء يدل على كفره وعلمنا جهله بالله وجحده لتوحيده وعدله والنبوة أن يسمى مؤمناً وكل ذلك فاسد، وكان يجب أن يكون المنافقون على عهد رسول الله ﷺ مؤمنين حقيقة وذلك باطل»[4].

المعتزلة والزيدية ومسألة الأسماء والأحكام:

اتفقت المعتزلة على أن الإيمان اسم للطاعات، أي أنه من أفعال الجوارح، ولكن اختلفوا بعد ذلك، هل أن الإيمان اسم لمطلق طاعة أم لا؟، فذهب واصل بن عطاء وأبو الهذيل العلاف وأصحابهما إلى أن الإيمان اسم لكل طاعة فريضةً كانت أم نفلاً، وقال أبو هاشم الجبائي وولده أبو علي وأكثر المعتزلة إلى

---

(١) الاقتصاد، ص ٢٣٤، قا: التمهيد، ص ٢٩٩، قا: الذخيرة، ص ٥٥٠.
(٢) الذخيرة، ص ٥٣٧.
(٣) التمهيد، ص ٢٩٣، قا: الاقتصاد: ص ٢٢٧، قا: الذخيرة، ص ٥٣٧.
(٤) م.ن، ص ٢٩٥، قا: الاقتصاد، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

أن الإيمان اسم للواجب من الطاعات دون النفل منها[1]. هذا بالنسبة للإيمان وأما الفسق عندهم فهو «عبارة عن كل معصية يستحق بها العقاب، والصغائر التي يقع عقابها مكفرة لا يسمونه فسقاً، والكفر عندهم اسم لما يستحق به عقاب عظيم، وأجريت على فاعله أحكام مخصوصة، ومرتكب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل هو فاسق»[2]. وأما الزيدية فذهب بعضهم إلى أن الإيمان عبارة عن جميع الطاعات، وليس ارتكاب كل ما توعد الله تعالى عليه بالعذاب يسمى كفراً، إلا أن جمهورهم ذهب إلى الإيمان هو: معرفة وإقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد، وأما مواقعة ما جاء فيه الوعيد فهو كفر خاص، ليس جحوداً ولا شركاً وإنما هو كفر نعمة[3]. إلى هذا، فقد احتجت المعتزلة على ما ذهبت إليه بأدلة عديدة[4]:

منها: أن إطلاق لفظ «المؤمن» على المصدق بالقلب هو خروج عن موجب اللغة وطريقة الاشتقاق. فلا بد من القول بكونه قد نقل في اللغة، وإلا لوجب أن نطلق عليه اسم المؤمن بعد إيمانه بزمان وهذا لا يصح، تماماً كما لا يصح أن نطلق لفظ الضارب على من تقدم منه فعل الضرب، وهذا راجع إلى أن الأسماء المشتقة إنما تطلق في حال وقوع ما اشتقت منه[5].

إلا أن الطوسي يعتبر أن هذا الدليل باطل، ويعلل ذلك بقوله: لأنا نقول: إن الاعتقاد بالقلب الذي هو الإيمان يتجدد حالاً فحالاً، لأنه لا يبقى، فما خرجنا عن طريقة الاشتقاق»[6].

وقد تمسك المعتزلة بعدد من الآيات القرآنية لإثبات مدعاها[7]، منها:

---

(١) الذخيرة، ص ٥٣٧، قا: التمهيد، ص ٢٩٣، قا: الاقتصاد، ص ٢٢٨.
(٢) التمهيد، ص ٢٩٣.
(٣) مقالات الإسلاميين، ص ٧٣ ـ ٧٤.
(٤) انظر: الذخيرة، ص ٥٤٤ ـ ٥٤٥، والتمهيد ص ٥٩٦ ـ ٥٩٨.
(٥) الاقتصاد، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣، قا: التمهيد، ص ٢٩٦، قا: الذخيرة، ص ٥٤٤.
(٦) م.ن، ص ٢٣٣، قا: التمهيد، ص ٢٩٦، قا: الذخيرة، ص ٥٤٥.
(٧) التمهيد، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

قوله تعالى: ﴿ما كان الله ليضيع إيمانكم﴾، فقد فسروا الإيمان في هذه الآية بأنه صلاتهم إلى بيت المقدس[1]. يقول الطوسي في رده على ذلك: بأنا «لا نسلم ذلك، بل نقول أراد بذلك التصديق أو التدين على ما تعرفه أهل اللغة، ولا يرجع في مثل ذلك إلى أخبار آحاد، وقول من ليس قوله حجة، ثم يجوز أن يكون أراد التصديق أو التدين بتلك الصلاة»[2].

هذا، بالنسبة للمعتزلة، وأما بالنسبة لقول الزيدية من أن الفاسق كافر نعمة، فيعتبر الطوسي أن ذلك باطل. يقول معللاً إبطاله لقولهم: «لأنه معترف بنعمة الله معتقد بها، فكيف يكون جاحداً»[3]، وأيضاً فلا يصح اعتبار تجنب المعاصي شكراً للنعمة واعترافاً بحقها، إذ إن أحداً من أهل اللغة لا يعد رد الوديعة وقضاء الدين شكراً للنعمة، فكيف يكون تركه لذلك كفراً[4].

إلى ما تقدم، فقد رد الطوسي على الحسن البصري بقوله: إن مرتكب الكبيرة منافق[5]، معتبراً أن معنى المنافق يختلف عن معنى العاصي المجترح للذنوب والمعاصي، يقول الطوسي: «وأما قول الحسن إنه منافق، باطل، لأن المنافق من أظهر خلاف ما في باطنه، ومن كان مظهراً للمعصية التي يستحق بها العقاب لا يكون منافقاً»[6].

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

مدخل: من الأسس المشتركة التي أجمع المسلمون على وجوبها واشتركوا فيها كافة هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عملاً بقوله تعالى: ﴿ولتكن

(١) التمهيد، ص ٢٩٧.
(٢) م.ن، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨. قا: الذخيرة، ص ٥٤٨.
(٣) الاقتصاد، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.
(٤) التمهيد، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.
(٥) وذلك لقوله (ع) «المنافق ثلاث» انظر: تلخيص المحصَّل، ص ٤٠٣.
(٦) الاقتصاد، ص ٢٣٤، قا: التمهيد، ص ٢٩٩.

منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾[1] [سورة آل عمران، الآية: ١٠٤]، «ولكن من عهد الصحابة إلى هذا العصر الذي نؤرخه والمسلمون مختلفون في مدى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمنهم من رأى هذا الوجوب يكفي فيه القلب واللسان إن قدر عليه، ولا يصح أن يلجأ في ذلك إلى استعمال القوة باليد أو بالسيف... ويرى غيرهم أن سلَّ السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يكن دفع المنكر إلا بذلك. وعلى هذا المبدأ سار علي ومن قاتل معه... وعلى هذا المبدأ أيضاً جرى المعتزلة والخوارج، فهم يرون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلب إن كفى، وباللسان إن لم يكن القلب، وباليد إذا لم يغنيا، وبالسيف إن لم تكف اليد، لقوله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾[2]». ومن هنا، فإن هذا الأصل هو الأصل العملي الوحيد من بين أصول المعتزلة الخمسة، إذ الأصول الأخرى تتعلق بالنظر والاعتقاد[3]، «وهذا المبدأ هو الذي جعلهم يضطهدون مخالفيهم ويقسون عليهم لاعتقادهم بأنهم بمخالفتهم قد أتوا منكراً»[4]. ويعزو أحمد أمين عدم توسع المصادر والكتب الإسلامية في التعرض لهذا الأصل وشرحه لمساسه بالسياسة، يقول: «ولعل مساسه بالسياسة هو الذي منعهم من ذلك، فهذا الأصل يحدد موقف الناس من الحكومة إذا ظلمت، ومن الخليفة أو الوالي إذا تعدى حدوده»[5]. إلى هذا، فإن الإمامية تَعُدُّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باباً من أبواب الجهاد وهو من أهم الواجبات وأفضل العبادات، يقول كاشف الغطاء: «هو من أهم الواجبات شرعاً وعقلاً، وهو أساس

---

(١) ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٦٤، والذخيرة، ص ٥٥٣، والتمهيد ص ٣٠١.
(٢) ضحى الإسلام، ج ٣، ص ٦٤ ـ ٦٥.
(٣) في علم الكلام (المعتزلة)، ج ١، ص ١٦٦.
(٤) جار الله، المعتزلة، ص ٥٢ ـ ٥٣.
(٥) ضحى الإسلام، ج ٣ ص ٦٥، قا: جار الله. المعتزلة، ص ١٥٣.

من أسس دين الإسلام، وهو من أفضل العبادات، وأنبل الطاعات، وهو باب من أبواب الجهاد، والدعوة إلى الحق والدعاية إلى الهدى ومقاومة الضلال والباطل. . . وقد ورد من صاحب الشريعة الإسلامية وأئمتنا المعصومين صلوات الله عليهم في الحث عليه والتحذير ممن تركه وبيان المفاسد والمضار في إهماله ما يقصم الظهور ويقطع الأعناق»[1].

الطوسي والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

بعد التسليم بوجوب هذا المبدأ عند الأمة كما تقدم، فقد وقع الخلاف في طريق وجوبه، هل هو العقل أم السمع؟

فقد ذهب جمهور المتكلمين والفقهاء وغيرهم إلى الوجوب السمعي، وهناك من قال بالوجوب العقلي[2]. وشيخنا الطوسي تابع جمهور المتكلمين فيما ذهبوا إليه من القول بالوجوب السمعي. ووافق بذلك ما عليه أستاذه المرتضى[3]، يقول الطوسي: «وأنه ليس في العقل ما يدل على وجوبهما، وإنما علمناه بدليل الإجماع من الأمة وبآي من القرآن[4]، وكثير من الأخبار المتواترة وهو الصحيح»[5]. إلا أننا نجد الطوسي بعد ذلك قد مال للوجوب العقلي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستقوى ذلك من باب ما فيهما من اللطف المقرب من طاعة المولى والمُبعِد عن معصيته، وقد عارض في ذلك ما نحاه المرتضى بأن العلم باستحقاق الثواب والعقاب كافٍ في اللطف، وما زاد على ذلك من النهي عن المنكر فله حكم الندب[6]. يقول الطوسي: «ويقوى في نفسي أنهما يجبان عقلاً لما فيهما من اللطف. ولا يكفي فيه العلم باستحقاق الثواب

---

(١) أصل الشيعة وأصولها، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.
(٢) الاقتصاد، ص ٢٣٦.
(٣) الذخيرة، ص ٥٥٣، وجمل العلم والعمل، ص ٣٩.
(٤) قا: التبيان في تفسير القرآن، تفسيره للآية ٤١ من سورة الحج، ج ٧، ص ٣٢٣.
(٥) الاقتصاد، ص ٢٣٦.
(٦) الذخيرة، ص ٥٥٥.

والعقاب، لأنا متى قلنا ذلك لزمنا أن تكون الإمامة ليست واجبة. بأن يقال يكفي العلم باستحقاق الثواب والعقاب، وما زاد عليه في حكم الندب وليس بواجب، فالأليق بذلك أنه واجب»[1].

إلى هذا، فقد وقع نزاع آخر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتعلق بكيفية وجوبهما، هل هو عيني أم كفائي؟

لقد ذهب الطوسي إلى القول بالوجوب العيني للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2]، وقد خالف في ذلك أستاذيه المفيد والمرتضى، إذ اعتبر الأول منهما «أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان فرض على الكفاية... فأما بسط اليد فيه فهو متعلق بالسلطان وإيجابه على من يندبه له وإذنه فيه»[3]. وأما الثاني فقد قال بـ «أن إنكار المنكر في الأصل من فروض الكفايات»[4]، وهذا ما عليه أيضاً المعتزلة التي بيَّن الزمخشري وجهة نظرها في هذا الأصل عند تفسيره لقوله تعالى ﴿**ولتكن منكم أمة...**﴾ [سورة آل عمران، الآية: ١٠٤].

قال: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات»[5]. وقد استدل الطوسي بعموم الكتاب والأخبار لإثبات مدعاه من الوجوب العيني للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يقول الطوسي: «وقال قوم: هما من فروض الأعيان، وهو الأقوى عندي لعموم آي القرآن، والأخبار. كقوله تعالى: ﴿**وليكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾، وقوله: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر**﴾، وقوله في لقمان: ﴿**أقم الصلاة وامر بالمعروف وانه عن المنكر**﴾ في حكاية عن لقمان حين

---

(١) الاقتصاد، ص ٢٣٧، قا: التمهيد، ص ٣٠٢.
(٢) م.ن، الاقتصاد، ص ٢٣٧.
(٣) أوائل المقالات، ص ١١٩.
(٤) الذخيرة، ص ٥٦٠.
(٥) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، د.ط، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ت، ج ١، ص ٣٩٦.

أوصى ابنه. والأخبار أكثر من أن تحصى»[1].

إلى هذا، وبما أن الأحكام الشرعية تدور مدار متعلقاتها، إذ إن موضوع الحكم يلعب دور العلة له وكذلك في تحديد نوعيته وجوباً أو حرمة أو ندباً وهكذا، فهنا، إذا كان موضوع الأمر هو المعروف، فتارة يكون ملاكه مؤكداً بحيث لا يجوز تركه فيكون الأمر حينئذٍ وجوبياً، وأخرى يكون مرغوباً ولكن لا على نحو عدم جواز الترك فيكون الأمر استحبابياً. وأما بالنسبة للنهي فإن ملاكه قبح المنكر، إذ لا تفصيل ولا تصنيف في المنكر بين منكر قبيح ومنكر غير قبيح، فمتى وجد المنكر وجد القبح، وانطلاقاً من ذلك كان النهي تحريمياً لا كراهتياً. وتأسيساً على ما تقدم يقول الطوسي: «والمعروف على ضربين: واجب وندب، والأمر بالواجب منه واجب، وبالمندوب مندوب، لأن الأمر لا يزيد على المأمور به نفسه، والمنكر لا ينقسم، بل كله قبيح، فالنهي عنه كله واجب»[2].

شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وإذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجباً فهذا لا يعني وجوبه بشكل مطلق ومن دون أي شروط، بل إن من قال بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اشترط فيه عدة شروط أنهاها الطوسي وتبعاً لأستاذه المرتضى[3] إلى ستة، وإن كان يمكن اقتصارها عند كل منهما على أربعة[4]، يقول الطوسي: «والنهي عن المنكر له شروط ستة: أحدها: أن يعلمه منكراً، والثاني: أن يكون هناك أمارة الاستمرار عليه، والثالث: أن يظن أن إنكاره مؤثراً أو يجوزه، والرابع: أن لا يخاف على نفسه، والخامس أن لا يخاف على ماله، والسادس: أن لا يكون فيه مفسدة. وإن اقتصرت على أربع شروط كان كافياً، لأنك إذا قلت لا تكون فيه مفسدة دخل فيه الخوف على النفس

(١) الاقتصاد، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨.
(٢) الاقتصاد، ص ٢٣٨، قا: الكشاف، ج ١، ص ٣٩٧.
(٣) الذخيرة، ص ٥٥٥.
(٤) التمهيد، ص ٣٠٢.

والمال لأن ذلك مفسدة»[1]. وعلى الإجمال، فإن الطوسي يلتقي مع المعتزلة في هذه الشروط التي تقدم ذكرها[2].

إلى هذا، فقد أعطى الطوسي أدلة على ما اشترطه من شرائط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأما الشرط الأول، فقد أوجب العلم بالمنكر خوفاً من إنكار ما ليس بمنكر، يقول: «وإنما اعتبرنا العلم بكونه منكراً لأنه إن لم يعلمه جوز أن يكون غير منكر، فيكون إنكاره قبيحاً»[3] فتنقلب النتيجة من الحسن إلى القبح، إذ إنه في حال الشك في طبيعة المنهي عنه قد يمنعه من أمر لا يأمن أن يكون حسناً، ومن هنا فعدم العلم قد يؤدي إلى نتيجة عكسية لما يتوخى المنكِر من نهيه.

وأما الشرط الثاني فاعتباره بديهي لعدم إمكان النهي عن شيء قد وقع، وذلك لاستحاله ارتفاعه بعد وقوعه، يقول الطوسي: «والذي يدل على الشرط الثاني، فهو أن الفرض الإنكار أن لا يقع الفعل فلا يجوز أن يتناول الماضي الذي وقع لأن ذلك مما لا يجوز ارتفاعه بعد وقوعه، وإنما يصح أن يمنع مما لم يقع، فلا بد من أن يكون هناك أمارة لاستمراره على فعل المنكر يغلب معها في الظن أنه يفعله ويقدم عليه، فيجعل الإنكار للمنع من وقوعه، وأمارات الاستمرار كثيرة معروفة بالعادة»[4].

وأما الشرط الثالث، فقد اشترط الطوسي إمكانية واحتمال التأثير، وهذا موضع خلاف بين القوم، إذ إنهم بعدما اتفقوا على الوجوب عند غلبة الظن بأن الإنكار يؤثر، فقد افترقوا عند غلبة الظن بعد التأثير أو تساويه من حيث التأثير وعدمه، فذهب قوم إلى القول بسقوط التكليف بالإنكار في هذه الحالة، وآخرون

(١) الاقتصاد، ص ٢٣٨.
(٢) الكشاف، ج ١، ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧.
(٣) الاقتصاد، ص ٢٣٨، قا: التمهيد، ص ٣٠٢، قا: الذخيرة، ص ٥٥٥ ـ ٥٥٦.
(٤) التمهيد، ص ٣٠٣، قا: الاقتصاد، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩، قا: الذخيرة، ص ٥٥٦.

ـ ومنهم الطوسي وأستاذه المرتضى[1] ـ ذهبوا إلى أن الوجوب لا يسقط وعلل الطوسي ذلك بقوله: «لأن عموم الآيات والأخبار الدالة على وجوبه لم يخصه بحال دون حال»[2].

وأما باقي الشروط من عدم الخوف على نفسه وماله وأن لا يكون في النهي عن المنكر مفسدة له أو لغيره، فاشتراطها كان لأن في عدمه قبح، لانطوائه على مفسدة والمفسدة قبيحة[3]، يقول الطوسي: «لا خلاف بين أهل العلم أن وجوب إنكار المنكر مشروط بأن لا يكون فيه مفسدة، وإذا ثبت كونه مفسدة خرج من الوجوب والحسن معاً»[4]. ونجده يعلل اشتراط عدم المفسدة في النهي عن المنكر إضافة لما فيها من القبح بأن «الغرض بإنكار المنكر أن لا يقع قبيح، فإذا صار طريقاً إلى وقوع قبيح قبح في نفسه، لأن الغرض المقصود قد ارتفع»[5].

وإذا كان الغرض من إنكار المنكر والنهي عنه هو عدم وقوعه، فإن الأسلوب في رفعه أو دفعه لا بد وأن يراعي ويناسب ما يتطلب هذا المنكر بحسب طبيعته والظروف المحيطة به. فمن المنكر ما يؤثر في رفعه الوعظ والكلمة الحسنى والجدال بالتي هي أحسن، ومنه ما يتطلب الإغلاظ في القول والتشديد به، ومنه ما يتطلب استعمال اليد وإيلام فاعل المنكر، ولا بد من التدرج من هذه الأساليب لرفع المنكر فلا يجوز التشديد بالقول مع تأثير القول اللين، وكذلك الحال بالنسبة لإلحاق الضرر بفاعل المنكر، مع مناسبة منكره للتشديد بالقول مثلاً. وهكذا، فالغاية ارتفاع المنكر أو دفعه فإذا تم بالأقل فلا بد من الاقتصار عليه وعدم اللجوء إلى الأكثر. يقول الطوسي: «والغرض بإنكار المنكَر أن لا يقع، فإذا أثر القول والوعظ في ارتفاعه اقتصر عليه، وإن لم يؤثر جاز يغلظ من

(١) الذخيرة، ص ٥٥٧.
(٢) الاقتصاد، ص ٢٣٩.
(٣) التمهيد، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٥، قا: الاقتصاد، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.
(٤) م.ن، ص ٣٠٤، قا: الذخيرة، ص ٥٥٨.
(٥) م. ن، ص ٣٠٥، قا: الذخيرة، ص ٥٥٩.

القول ويشدد، فإن أثر اقتصر عليه، وإن لم يؤثر وجب أن يمنع منه، ويدفع عنه، وإن أدى ذلك إلى إيلام المنكَر عليه والاضرار به، وإتلاف نفسه بعد أن يكون القصد: ارتفاع المنكَر، بأن لا يقع من فاعله، ولا يقصد إيقاع الضرر به. ويجري ذلك مجرى دفع الضرر عن النفس في أنه يحسن وإن أدى إلى الإضرار بغيره»[1].

إلا أن مذهب شيوخ الإمامية ـ كما يذكر الطوسي ـ لا يُقر الضرب وإلحاق الأذى بصاحب المنكر، إلا أن يكون المنكِر هو أحد الأئمة عليهم السلام أو من يأذنون له بذلك[2]. إلا أن المرتضى لم يرض ما ذهب إليه هؤلاء، مفرقاً بين الضرر المقصود والضرر غير المقصود، معتبراً أن إيقاع الأول بالغير محذور إلا من الأئمة أو من يأذنون لهم، وأما الثاني فهو مباح لأن القصد الأولي فيه هو المدافعة والممانعة من إتيان المنكر، يقول المرتضى: «وقد أنكر ذلك قوم واعتقدوا أن الإضرار والإيلام لا يكونان على هذا الوجه إلا عقوبة، وإنما يفعلهما الأئمة أو يُفعل بأمرهم وهذا ليس بصحيح، لأن ما يفعله الأئمة أو ما يفعل بأمرهم من العقوبات لا يكون إلا مقصوداً إليه، والموضوع الذي نتكلم عليه يخالف ذلك، لأنه لم يصل فيه إلى الإضرار والإيلام، وإنما المقصد فيه المدافعة فيه والممانعة، فإن وقع ضرر فهو غير مقصود»[3].

ونختم هذا البحث بكلام شيخنا الطوسي عند الحد الذي يقف عنده وجوب النهي عن المنكر، يقول: «وجملته أنه متى غلب في ظنه أنه متى أنكر أدى إلى وقوع قبيح، ولولاه لم يقع فإنه يقبح الإنكار لأنه مفسدة، ولا فرق بين أن يكون ما يقع عنده من القبيح قليلاً أو كثيراً، مثل أخذ المال القليل أو جراح يسير أو أخذ مال كثير أو قطع عضو، فإنَّ قبح الإنكار لا يتغير، وعلى هذا الصبر على القليل وإن كان فيه إعزاز الدين قبيح لأنه مفسدة محضة»[4].

---

(١) الاقتصاد، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١، قا: التمهيد، ص ٣٠٥، قا: الذخيرة، ص ٥٥٩ ـ ٥٦٠.
(٢) م.ن، ص ٢٤١، قا: التمهيد، ص ٣٠٥.
(٣) الذخيرة، ص ٥٦٠.
(٤) التمهيد، ص ٣٠٤، قا: الاقتصاد، ص ٢٤٠، قا: الذخيرة، ص ٥٥٨.

خاتمة

لا يمكن الإدعاء بأن هذا العمل المتواضع قد أحاط بالشيخ الطوسي ـ بوصفه متكلماً ـ من جميع جوانبه، فلعل ذلك يتطلب أكثر من عمل واحد أو كتاب واحد، وكذلك يتطلب تضلعاً كبيراً في علم الكلام، ممن يفوقني اطلاعاً وسعة أفق وقوة ملاحظة وموازنة. ولكني، وعلى أي حال، وبعد هذا العمل المقارن الذي قمت به عن الطوسي فإني سأشير إلى بعض النقاط والملاحظات التي توصلت إليها من خلال عملي هذا، والتي تتعلق بالغاية الكلامية العامة للطوسي، والتي صبغت مؤلفاته الكلامية، إضافة إلى المواضيع التي أعطاها الشيخ عنايته واهتمامه الخاصين، وكذلك المنهجية المعتمدة لديه في عمله والتي حكمت عليه جميع أعماله الكلامية.

لا شك أن الطوسي هو امتداد للمدرسة الكلامية الإمامية الاثني عشرية، التي كان لأستاذيه المفيد والمرتضى الفضل الكبير في تشييد بنيانها وتوضيح معالمها، إذ من الواضح أن أعمال المفيد كانت تركز على إثبات الاستقلالية والأصالة للنظام الكلامي الشيعي. ومن هنا، فقد سعى ـ المفيد ـ لأن يضع الشواخص الكافية التي تميز عقائد الإمامية عمن سواهم من باقي الفرق الإسلامية وخاصة المعتزلة، لأجل ما وقع من اشتباه لدى الكثيرين من أن أصول الكلام الشيعي هي نفسها أصول الكلام المعتزلي أو إن كليات الكلام الشيعي متولدة عن الكلام المعتزلي، وهنا فقد كان دور المفيد في كتابه «أوائل المقالات في المذاهب والمختارات»، وغيره من كتبه ورسائله، إزاحة هذه الشبهات التي تقول: بأن الاعتزال أصل في نشأة الكثير من عقائد الشيعة، ومن هنا، سعى المفيد إلى إرساء أصل عقيدي ثابت للإمامية، يكون بمثابة الإطار المرجعي لمن

يريد أن يحرز الإيمان الدقيق والواضح بالمباني الفكرية للمذهب. وباختصار كان المفيد الشخص الذي أوكلت إليه مهمة تثبيت معامل الهوية المستقلة لأهل البيت عليهم السلام [1].

وما تقدم ذكره عن المفيد يمكن قوله عن تلميذه المرتضى، الذي اتبع المنهج العام الذي سلكه واختطه أستاذه المفيد. ومن خلال ما تقدم، نصل إلى شيخنا الطوسي الذي هو الوليد الشرعي لذينك الأستاذين، وامتداد طبيعي لهما. ومن هنا وجدت من الضروري وقبل الكلام عن الطوسي أن أمهد بالكلام عن أستاذيه: المفيد والمرتضى، وذلك لأن أعمال الطوسي الكلامية مضموناً وغاية، كانت شرحاً وبلورة وتكملة وتهذيباً وتلخيصاً لأعمال أستاذيه[2]، أضاف عليها الطوسي مسحةً من التعمق والتوسع والتفصيل، بحيث وصلت الجهود العلمية التي بذلها هذين الأستاذين ذروتها وأوجها على يد الشيخ الطوسي[3]. ومن هنا، فإننا نجد كتبه الكلامية كـ «التمهيد» و «الاقتصاد» تعتبر «من أوفى الكتب العقائدية الصادرة في تلك الحقبة الزمنية المتقدمة، ومن أكثرها عمقاً، وقدرة على معالجة وإبراز خصائص الفكر الإمامي في مسائل العقيدة، وذاتيته المتميزة عن الفكر الاعتزالي»[4]، وهذا بالتحديد هو الهدف الذي انطلق منه المفيد وسار عليه المرتضى وبلغ ذروته على يدي الطوسي. ومن خلال عملي المتقدم، فقد وقفت على شواهد كثيرة ـ بطول الكتاب وعرضه ـ تفيدنا ما استنتجناه سالفاً، من أن هدف الطوسي هو تكريس الهوية والشخصية العقائدية للشيعة الإمامية أمام مختلف الفرق الأخرى وبالأخص المعتزلة، فهذا ما لمسناه من خلال بحثه في التوحيد وصفاته تعالى وكذلك بحثه في القضاء والقدر وأن الإنسان مجبر أم

---

(١) الخامنئي، علي، دراسة عن دور الشيخ المفيد (قده)، د. ط، بيروت، دار المفيد، د. ت، ص ٣٨ ـ ٣٩ و ص ٤٥. قا: قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص ٤٣.

(٢) موسوعة النجف الأشرف، ج ١، ص ٢٣٩.

(٣) الخامنئي، دراسة عن دور الشيخ المفيد (قده)، ص ٢٤.

(٤) الاقتصاد، كلمة جمعية منتدى النشر حول الكتاب، ص ك ـ ل.

مختار، إضافة إلى مخالفته للمعتزلة في مسائل الشفاعة والتحابط والمنزلة بين المنزلتين (الأسماء والأحكام) وغير ذلك مما تقدم معنا ذكره. هذا كله من ناحية. الغاية والهدف العام الذي طغى على اهتمام الطوسي والذي كان الباعث له على تأليف بعض الكتب الحديثية والفقهية، والتي لا تمت إلى علم الكلام بصلة ـ وهو كتاب «التهذيب» ـ، وذلك لأجل الحفاظ على الهوية العقائدية الشيعية. إلى هذا، فلا بد من التوقف عند بحث الإمامة عند الشيخ الطوسي لما أعطاه من أهمية كبيرة، بحيث إن هذا الموضوع ومتعلقاته قد احتل حيزاً هاماً وكبيراً من مصنفات الشيخ ورسائله الكلامية، لا بل لعله الموضوع الكلامي الوحيد الذي صنف فيه الطوسي تصنيفات مستقلة، كـ«تلخيص الشافي»، و «الغيبة» وغيرهما. ومن هنا، يمكننا أن نعتبر أن الإمامة شكلت العلامة الفارقة في الهيكلية الفكرية العقائدية للطوسي، تماماً كما هو الحال عند كل من أستاذيه: المفيد[1] والمرتضى. وربما يعود ذلك إلى أن النقطة الشاخصة التي تميز الشيعة الإمامية عن غيرهم هي مسألة الامامه، والتي بها يفترقون عن باقي الفرق الإسلامية، تماماً كما تفترق المعتزلة عن باقي الفرق بقولها بالمنزلة بين المنزلتين.

ولأجل هذه الأهمية البالغة لمسألة الإمامة، نجد الطوسي يعتبر أن الاشتغال بها يعد من أهم الأمور وأولاها وآكد الفرائض وأحراها للمكلف، بعد النظر في طريق معرفة الله تعالى وصفاته وتوحيده وعدله[2]. والذي يستوقف الباحث، أن الأسلوب الكلامي للشيخ الطوسي لم يكن أسلوب الطعن واللعن والسباب في الرد على مخالفيه من المذاهب الأخرى، وذلك بخلاف غيره ممن اتخذ الكلام والمجادلة مطية لذلك[3].

---

(١) الخامنئي، دراسة عن دور الشيخ المفيد (قده)، ص ٤٤.
(٢) تلخيص الشافي، ج ١، ص ٤٩.
(٣) زاهدي، زين الدين جعفر، مكتب كلامي شيخ الطائفة الطوسي، ضمن: ألفية الشيخ الطوسي، المجلد الأول، ج ٢، ص ٤٤١.

وأما فيما يتعلق بالمنهج الذي اتبعه الطوسي في أبحاثه الكلامية، فإننا نجده في بحث الألوهية، وإثبات الذات الإلهية قد نهج منهج المتكلمين[1] فقط، ولم ينهج معه منهج الفلاسفة خلافاً لكثير من المتكلمين[2]، حيث انطلق بحسب المنهج الأول ـ المرتكز على (مبدأ العلية) ـ إلى إثبات حدوث العالم أولاً، ومن ثم إثبات وجود المحدث له. وبعبارة أخرى: استدل من خلال وجود المعلول عن وجود العلة.

إلى هذا، فإن الطوسي قد اعتمد في أبحاثه الكلامية على طريق برهانية تعرف بـ (طريقة الاستقصاء) أو طريقة الدوران والترديد. «وهي أن تفرض جميع الحالات المتصورة للمسألة ومتى ثبت فسادها جميعاً عدا واحدة منها، فإن هذه الواحدة هي التي تنحصر المسألة بها، وتثبت صحتها»[3]. فنجد أن الطوسي قد استخدم هذه الطريقة في أبحاثه في الإلٰهيات، وكذلك في أبحاثه حول مسألة الإمامة، ورد الإشكالات الواردة عليها عبر استقصاء جميع الإيرادات المحتملة، وعلى طريقة: (إن قيل. . . .) ومن ثم اعطاء الردود عليها، وعلى طريقة: (إن قيل. . . قيل، أو قلنا. . .) وهكذا، وعبر هذا الأسلوب الجدلي الكلامي بغية الوصول إلى إثبات المطلوب. ومن هنا، يعتبر أحد الباحثين، «أن العلامة الطوسي، نحا نحو ابن رشد وغيره من المشائين المسلمين وواصل الاستدلال بالأقيسة المنطقية الصورية، باذلاً جهده في الذب عن سلامة الأدلة، حرصاً على ما ألفه المتكلمون قبل إمام الحرمين الذين كانوا يظنون أن المدلول يبطل ببطلان دليله»[4]. وانطلاقاً مما تقدم، ومن خلال عملي عن الفكر الكلامي للطوسي، يمكنني أن أسجل ما سبقني إليه «المطهري» من أن الطوسي كان يعتقد أن مسائل

---

(١) قا: خلاصة علم الكلام، ص ٦١.
(٢) م. ن. ص ٦١.
(٣) المظفر، محمد رضا، المنطق، ط ٣، بيروت، التعارف، ١٩٩٠، ص ٦٨.
(٤) الفاسي، علال، المدرسة الكلامية: آثار الشيخ الطوسي وآراؤه الخاصة بهذا العلم، ضمن المؤتمر الألفي للشيخ الطوسي، ج ٢، ص ٢٩٣.

أصول الدين يجب أن تكون عقلية وليست تعبدية أو تؤخذ عن طريق التقليد. ومن هنا، فقد أشار الطوسي منتقداً في كتابه «عدة الأصول»، عدداً من المتحجرين الذين وجدوا في الفكر الشيعي، بحيث إنهم إذا سئلوا عن التوحيد أو العدل أو صفات الأئمة أو صحة النبوة، قالوا: روينا كذا... إذ إنه وبدلاً من أن يستندوا إلى دليل عقلي كانوا يذكرون الروايات. ولكن الطوسي ـ وكأي عالم إسلامي منفتح ـ كان يرى أن أصول العقائد يجب أن توضح من خلال الاجتهاد والفهم المباشر للأذهان، وإنما دور الآثار النقلية أو الروايات في هذه الأمور ـ مع أهميتها ـ دور إرشادي وتعليمي، وليس تقليدي وتعبدي[1].

وهكذا، فقد كان الطوسي خريج المدرسة الكلامية التي ساهم المفيد في تشييدها وتهذيبها، هذه المدرسة التي كان لها الفضل في تجديد الفكر الكلامي الشيعي، وتحوله من منهج تقليدي انتقادي شبيه بمنهج النقليين من أهل الحديث يمثله ابن بابويه القمي، إلى منهج آخر جديد سمته المحاكمة والنقد على ضوء العقل والفكر. ويمكن تلمس هذا التحول في نواح عديدة مثل مشكلة الصفات الإلهية ومشكلة القضاء والقدر، وكذلك المنهج العام، حيث كان السائد منهج وطريقة أهل الحديث في تفسير كثير من القضايا ـ كالصراط والميزان والكتاب والحوض ـ تفسيراً حرفياً دون تمحيص أو انتقاد كما هو الحال عند ابن بابويه الصدوق، بينما يختلف الحال عند المفيد وأسلافه، إذ إن طريقتهم في معالجة الموضوعات والقضايا تنحو منحى التأويل المجازي والموازنة العقلية[2].

ويمكننا القول أخيراً وعلى لسان «عبد الجبار الرفاعي»: «إن تفحص تراث الشيخ الطوسي، يكشف عن ارتسام المنحى العقلي في أسلوب الاستدلال

---

(1) مطهري، مرتضى، الهامي از شيخ الطوسي، ضمن الألفية الأولى للشيخ الطوسي، ج ١، ص ٣٥٦.

(2) عبد الحميد، عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، د. ط، بيروت، التربية، د. ت، ص ١١٩ ـ ١٢٢.

البرهاني، الذي يغور في شتى المباحث لديه، وإن كان يتجلى متدفقاً في المباحث الكلامية خاصة. وعلى هذا، يلزم اعداد عمل مستأنف لبيان البحث المنطقي والفلسفي في مؤلفاته»[١].

والحمد لله أولاً وآخراً

(١) الرفاعي، عبد الجبار، تطور الدرس الفلسفي في النجف الأشرف، ضمن موسوعة النجف الأشرف، ج ٨، ص ٢٥.

ثبت المصادر والمراجع

المصادر:

١ ـ الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، تح: محمد رضا الأنصاري القمي، ط ١، قم، ستاره، ١٤١٧ هـ.

٢ ـ تلخيص الشافي، تح: حسين بحر العلوم، ط ٣، قم، الكتب الإسلامية، ١٩٧٤.

٣ ـ الرسائل العشر، د. ط، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، د. ت.

٤ ـ الفهرست، ط ٣، بيروت، الوفاء، ١٩٨٣.

٥ ـ رجال الطوسي، تح: محمد صادق آل بحر العلوم، ط ١، قم، الذخائر، ١٤١١ هـ.

٦ ـ مصباح المتهجد، ط ١، بيروت، الأعلمي، ١٩٩٨.

٧ ـ تمهيد الأصول في علم الكلام، تصحيح: عبد المحسن مشكوة الديني، د. ط، طهران، انتشارات دانشكاه، ١٣٦٢ هـ.

٨ ـ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ط ٢، بيروت، الأضواء، ١٩٨٦.

٩ ـ الغيبة، د. ط، طهران، نينوى، د. ت.

١٠ ـ المبسوط في فقه الإمامية، صححه: محمد تقي الكشفي، جاب سوم، طهران، المرتضوية، ١٣٨٧ هـ.

١١ ـ الخلاف، تح: جماعة من المحققين، ط ٣، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣.

١٢ ـ أمالي الشيخ الطوسي، ط ٢، بيروت، الوفاء، ١٩٨١.

١٣ ـ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تح: حسن الموسوي، د. ط، بيروت، صعب والتعارف، ١٣٩٠ هـ.

١٤ ـ التبيان في تفسير القرآن، د. ط، بيروت، احياء التراث العربي، د. ت.

١٥ ـ تهذيب الأحكام، ضمن موسوعة الكتب الأربعة في أحاديث النبي (ص) والعترة (ع)، المجلد ١٦، تح: محمد جعفر شمس الدين، د. ط، بيروت، التعارف، ١٩٩١.

المراجع بالعربية:

١٦ ـ ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تح: حجر عاصي، ط ٢، بيروت، الهدى، ١٩٨٦.

١٧ ـ ابن النديم، الفهرست، ط ١، بيروت، المعرفة، د. ت.

١٨ ـ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، د. ط، بيروت، صادر، د. ت.

١٩ ـ ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، بيروت، احياء التراث العربي، ١٩٦٥.

٢٠ ـ أبو رغيف، عمار، الأسس العقلية، ط ١، بيروت، الثقلين، ١٩٩٧.

٢١ ـ ابن نوبخت، أبو اسحاق إبراهيم، الياقوت في علم الكلام، تح: علي أكبر ضيائي، ط ١، ايران، اسماعيليان، ١٤١٣ هـ.

٢٢ ـ ابن شهر آشهوب، محمد بن علي، معالم العلماء، د. ط، بيروت، الأضواء، د.ت.

٢٣ ـ ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ط ٢، بيروت، المسيرة، ١٩٧٩.

٢٤ ـ ابن الأثير، محمد بن محمد، الكامل في التاريخ، د. ط، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، د. ت.

٢٥ ـ ابن كثير، أبو الفداء الحافظ، البداية والنهاية، ط ١، بيروت والرياض، المعارف والنصر، ١٩٦٦.

٢٦ ـ ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، د. ط، بيروت، الثقافة، د. ت.

٢٧ ـ أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ط ١٠، بيروت، الكتاب، د. ت.

٢٨ ـ أمين أحمد، ظهر الإسلام، ط ٥، بيروت، الكتاب العربي، د. ت.

٢٩ ـ أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، ط ١، بيروت، الساقي، ١٩٩٧.

٣٠ ـ الأردبيلي، محمد بن علي، جامع الرواة وإزاحة الاشتباهات عن الطرق والإسناد، د. ط، بيروت، الأضواء، ١٩٨٣.

٣١ ـ الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ط ٢، د. م، فرتز شتايز، ١٩٦٣.

٣٢ ـ الأشعري، علي بن إسماعيل، الإبانة عن أصول الديانة، تح: عبد القادر الأرناؤوط، ط ١ دمشق، البيان، ١٩٨١.

٣٣ ـ الأشعري القمي، سعد بن عبد الله بن أبي خلف، المقالات والفرق، تح: محمد جواد مشكور، ط٢، طهران، انتشارات علمي وفرهنكي، ١٣٦٠ هـ.

٣٤ ـ الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، د. ط، مكة المكرمة، الباز، د.ت.

٣٥ ـ أفلاطون، الجمهورية، ترجمة: جنا خباز، د. ط، بيروت، القلم، د. ت.

٣٦ ـ الأربلي، علي بن عيسى بن أبي الفتح، كشف الغمة في معرفة الأئمة، د. ط، تبريز، مكتبة بني هاشم، ١٣٨١ هـ.

٣٧ ـ الأميني، عبد الحسين أحمد، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، ط ١، بيروت، الأعلمي، د. ت.

٣٨ ـ بحر العلوم، محمد مهدي، رجال السيد بحر العلوم، تح: محمد صادق بحر العلوم، ط ١، بيروت، الزهراء، ١٩٦٦.

٣٩ ـ البيهقي أبا بكر، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تح: أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ط ١، بيروت، الكتب العلمية، ١٩٩٠.

٤٠ ـ البهبهاني، محمد باقر، الرسائل الأصولية، تح: مؤسسة الوحيد البهبهاني، ط ١، قم، مؤسسة الوحيد البهبهاني، ١٤١٦ هـ.

٤١ ـ بنعبد العالي، عبد السلام، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ط ٣، بيروت، الطليعة، ١٩٨٦.

٤٢ ـ البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ط ٣، بيروت، الآفاق الجديدة، ١٩٧٨.

٤٢ ـ بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين: المعتزلة والأشاعرة والإسماعيلية والقرامطة والنصيرية، ط ١، بيروت، العلم للملايين، ١٩٩٧.

٤٤ ـ ترحيني، محمد حسن، الاحكام في علم الكلام، ط ٢، بيروت، المستقبل، ١٩٩٧.

٤٥ ـ الثعالبي، عبد الملك بن محمد، يتيمية الدهر في محاسن أهل العصر، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٢، القاهرة، السعادة، ١٩٥٦.

٤٦ ـ الثعالبي، عبد الملك، تتمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، تح: مفيد محمد قميحة، ط ١، بيروت، الكتب العلمية، ١٩٨٣.

٤٧ ـ جارالله، زهدي، المعتزلة، د. ط، بيروت، الأهلية، ١٩٧٤.

٤٨ ـ الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط ١، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

٤٩ ـ الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي، ط ٣، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

٥٠ ـ الجويني، عبد الملك، الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد تح: أسعد تميم، ط ٢ بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٩٢.

٥١ ـ الحكيم، حسن، الشيخ الطوسي أبو جعفر محمد بن الحسن، ط ١، النجف، الآداب، ١٩٧٥.

٥٢ ـ الحلي، الحسن بن يوسف، رجال العلامة الحلي، تح: محمد صادق بحر العلوم، ط ٢، قم، الرضي، ١٤٠٢ هـ.

٥٣ ـ حيدر، أسد، الإمام الصادق والمذاهب الإسلامية، ط ٢، بيروت، الكتاب العربي، ١٩٦٩.

٥٤ ـ الحلبي، أبو الصلاح تقي الدين، تقريب المعارف في علم الكلام، د. ط، د. م، د. د. ١٤٠٤ هـ.

٥٥ ـ الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ط ٢، قم، انتشارات شكوري، ١٤١٣ هـ.

٥٦ ـ الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف، الرسالة السعدية، تح: عبد الحسين محمد بن علي بقال، ط ١، قم، بهمن، ١٤١٠ هـ.

٥٧ ـ الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف، الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي (ع)، ط ٣، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٢.

٥٨ ـ حسين، طه، إسلاميات طه حسين، ط ٥، بيروت، العلم للملايين، ١٩٩١.

٥٩ ـ الحيدري، كمال، العصمة، بقلم: محمد القاضي، ط ٣، بيروت، الثقلين، ١٩٩٧.

٦٠ ـ حرب، حسين، أفلاطون، ط ١، بيروت، الفكر اليوناني، ١٩٩٠.

٦١ ـ الخامنئي، علي، دراسة عن دور الشيخ المفيد (قده)، د. ط، بيروت، المفيد د. ت.

٦٢ ـ الخضري، محمد، محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة العباسية، ط ١٠، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، د. ت.

٦٣ ـ الخوانساري، محمد باقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، تح: أسدالله اسماعيليات، د. ط، قم، اسماعيليان، د. ت.

٦٤ ـ الخياط، عبد الرحيم، الانتصار، تح: نيبرج، ط ١، بيروت، قابس، ١٩٨٦.

٦٥ ـ الخوارزمي، الموفق بين أحمد بن محمد المكي، المناقب، تح: مالك الحموي، ط ٢، د. م، مؤسسة النشر الإسلامية، ، ١٤١١ هـ.

٦٦ ـ الذكر الألفية للشيخ الطوسي، لمجموعة من الباحثين، د. ط، مشهد، د. د، المجلد الثاني، ١٣٩٢ هـ.

٦٧ ـ الروذراوري، ظهير الدين، ذيل كتاب تجارب الأمم، د. ط، شركة التمدن الصناعية، مصر، ١٩١٦.

٦٨ ـ الرازي الحمصي، سديد الدين محمود، المنقذ من التقليد، ط ١، قم، مؤسسة النشر الإسلامية، ١٤١٢ هـ.

٦٩ ـ الركابي، رسالة في التوحيد والسياسة، ط ١، د. م، البلاغ، ١٩٨٨.

٧٠ ـ رونالدسن، دوايت م، عقيدة الشيعة، ط ٢، بيروت، المفيد، ١٩٩٠.

٧١ ـ الرضي، محمد بن الحسين، خصائص الأئمة (ع) تح: محمد هادي الأميني، د. ط، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٠٦ هـ.

٧٢ ـ الزهيري، محمود غناوي، الأدب في ظل بني بويه، د. ط، القاهرة، الأمانة، ١٩٤٩.

٧٣ ـ زيدان، جرجي، تاريخ آداب اللغة العربية د. ط، د. م، الهلال، ١٩٣٠.

٧٤ ـ زين الدين، الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، تح: محمد باقر البهبودي، ط ١، مشهد، المكتبة المرتضوية، ١٣٨٤ هـ.

٧٥ ـ زيعور، علي، الفلسفات الهندية، ط ٢، بيروت، الأندلس، ١٩٨٣.

٧٦ ـ الزمخشري، جاد الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، د.ط، بيروت، الكتاب العربي، د.ت.

٧٧ ـ السيد، رضوان، مقدمة تحقيقيه لكتاب: الماوردي، علي بن محمد، قوانين الوزارة وسياسة الملك، ط ٢، بيروت الطليعة، ١٩٩٣.

٧٨ ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، طبقات المفسرين، د. ط، طهران، د. د، ١٩٦٠.

٧٩ ـ السيوري، المقداد بن عبد الله، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ط ١، بيروت، الأضواء، ١٩٨٨.

٨٠ ـ السيوري، جمال الدين بن عبد الله، إرشاد الطالبيين إلى نهج المسترشدين، تح: مهدي رجائي، د. ط، قم، المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ.

٨١ ـ السبحاني، جعفر، عقائدنا الفلسفية والقرآنية، ط ١، بيروت، الروضة، ١٩٩٣.

٨٢ ـ السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، ط ٢، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٩١.

٨٣ ـ سرو، رينيه، هيغل والهيغلية، ترجمة: أدونيس العكر، ط ١، بيروت، الطليعة، ١٩٩٣.

٨٤ ـ سيس، ولتر، فلسفة هيغل، ضمن سلسلة هيغليات، المجلد الثاني، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط ١، القاهرة، مدبولي، ١٩٩٦.

٨٥ ـ الشوكاني، محمد بن علي، ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، د. ط، بيروت، المعرفة، د. ت.

٨٦ ـ الشوكاني، محمد بن علي، قطر الولي على حديث الولي، تح: إبراهيم هلال، د. ط، د. م د. د، د. ت.

٨٧ ـ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ط ٢، د. م، السرور، ١٩٨٤.

٨٨ ـ شرح المصطلحات الكلامية، اعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، ط ١، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٥ هـ.

٨٩ ـ شمس الدين، محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ط ١، بيروت، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٢.

٩٠ ـ شمس الذين، محمد مهدي، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط ٣، قم، الثقافة، ١٩٩٢.

٩١ ـ شريعتيّ، علي، الأمة والإمامة، تعريب: أبو علي، د. ط، د. م، مؤسسة الكتاب الثقافية، ١٣٦٧ هـ.

٩٢ ـ شبر، عبد الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، د. ط، بيروت، الأعلمي، د. ت.

٩٣ ـ شبر، عبد الله، مصباح الأنوار في حل مشكلات الأخبار، تح: السيد علي (حفيد المؤلف)، د. ط، قم، مكتبة بصيرتي، ١٩٥٢.

٩٤ ـ الصدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، د. ط، بيروت، الرائد العربي، ١٩٨١.

٩٥ ـ الصدر، حسن، الشيعة وفنون الإسلام، ط ٤، القاهرة، النجاح، ١٩٧٦.

٩٦ ـ الصدر، محمد باقر، المعالم الجديدة، ضمن كتاب: دروس في علم الأصول، د. ط، بيروت، التعارف، ١٩٨٩.

٩٧ ـ الصدوق، علي بن الحسين، الإمامة والتبصرة من الحيرة، تح: محمد رضا الحسين، ط ١، ايران، مؤسسة آل البيت، ١٩٨٧.

٩٨ ـ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، الاعتقادات، ضمن مصنفات الشيخ المفيد، تح: عصام عبد السعيد، ط ١، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ.

٩٩ ـ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، المقنع والهداية، ط ١، بيروت، المحجة البيضاء، ١٩٩٣.

١٠٠ ـ الصدوق محمد بن علي، علل الشرائع، ط ١، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٨.

١٠١ ـ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، التوحيد، ط ٥، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٦ هـ.

١٠٢ ـ الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، ضمن موسوعة الكتب الأربعة في أحاديث النبي (ص) والعترة، المجلد ٩، تح: محمد جعفر شمس الدين، د. ط، بيروت، التعارف، ١٩٩٠.

١٠٣ ـ الصدوق، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، ط ١، بيروت، الأعلمي، ١٩٩١.

١٠٤ ـ صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام (الأشاعرة) ط ٥، بيروت، النهضة العربية، ١٩٨٥.

١٠٥ ـ صبحي، أحمد محمود، نظرية الإمام لدى الشيعة الاثني عشرية، ط ١، بيروت، النهضة العربية، ١٩٩١.

١٠٦ ـ صبحي أحمد محمود، في علم الكلام (المعتزلة) ط ٥، بيروت، النهضة العربية، ١٩٨٥.

١٠٧ ـ صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، ط ١، قم، بيدار، ١٣١٤ هـ ش.

١٠٨ ـ الصفار، محمد بن الحسن بن فروخ، بصائر الدرجات الكبرى، د. ط، بيروت، الأعلمي، ١٤٠٤ هـ.

١٠٩ ـ الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، رسالة الإمامة، ملحقه بـ (تلخيص المحصَّل)، ط ٣، بيروت، الأضواء، ١٩٨٥.

١١٠ ـ الطوسي، محمد بن محمد بن الحسن، مصارع المصارع تح: حسن المعزى، د. ط، قم، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ.

١١١ ـ الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تح: باسم الرسولي المحلاتي، ط ١، بيروت إحياء التراث العربي، ١٣٣٩ هـ.

١١٢ ـ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط ٥، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٣.

١١٣ ـ الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، تعليق: محمد باقر الخراساني، ط ٢، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٩.

١١٤ ـ الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط ٥، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٣.

١١٥ ـ الطبري محب الدين، أحمد بن عبد الله، ذخائر العقبى في مناقب ذوي القربى، د. ط، بيروت، الوفاء، ١٩٨١.

١١٦ ـ عبد الغني، حسن، الشريف الرضي، د. ط، القاهرة، المعارف، د. ت.

ـ العسقلاني، أحمد بن علي بن حَجَر، لسان الميزان، ط ٢، بيروت، الأعلمي، ١٩٧١.

١١٧ ـ العسكري، مرتضى، معالم المدرستين، ط ٢، بيروت، النعمان، ١٩٩٠.

١١٨ ـ عبد الرزاق، علي، الإسلام وأصول الحكم، ط ٢، القاهرة، مطبعة مصر، ١٩٢٥.

١١٩ ـ عويضة، كامل، الفلسفة السياسية، ط ١، بيروت، الكتب العلمية، ١٩٩٥.

١٢٠ ـ علي بن محمد الوليد (الاسماعيلي)، تاج العقائد ومعدن الفوائد، تح: عارف تامر، ط ٢، بيروت، مؤسسة عز الدين، ١٩٧٢.

١٢١ ـ عبد الحميد، عرفان، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، د. ط، بيروت، دار التربية، د. ت.

ـ عبده، محمد، شرح نهج البلاغة، د. ط، بيروت، الهدى، د. ت.

١٢٢ ـ غليون، برهان، نقد السياسة الدولة والدين، ط ٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

١٢٣ ـ الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

١٢٤ ـ الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، د. ط، بيروت، العلم، د. ت.

١٢٥ ـ الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، د. ط، بيروت، التعارف، ١٩٨٨.

١٢٦ ـ فضل الله، مهدي، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، ط ١، بيروت، الطليعة، ١٩٨٧.

١٢٧ ـ فضل الله، محيي الدين، المنهج التربوي في نهج البلاغة، رسالة ماجستير بإشراف: محمد كاظم مكي ويوسف فران، د. ط، بيروت، د. د، ١٩٨٣.

١٢٨ ـ الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، د. ط، بيروت، دار الجيل، د. ت.

١٢٩ ـ فلو، انطوني، أفلاطون، بحث ضمن أبحاث جمعها: كرانستون، موريس، أعلام الفكر السياسي، ط ٣، بيروت، النهار للنشر، ١٩٩١.

١٣٠ ـ الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، تح: جعفر آل ياسين، ط ١، بيروت، الأندلس، ١٩٨١.

١٣١ ـ الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، تح: فوزي متري نجار، ط ٢، طهران، الزهراء، ١٤٠٥ هـ.

١٣٢ ـ الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة تعليق وتقديم: البير نصري قادر، ط ٦، بيروت، المشرق، ١٩٩١.

١٣٣ ـ كاشف الغطاء، محمد حسين، أصل الشيعة وأصولها، تح: محمد جعفر شمس الدين، ط ٢، بيروت، الأضواء، ١٩٩٣.

١٣٤ ـ الكراجكي، محمد بن علي، كنز الفوائد، تح: عبد الله نعمة، ط ١، قم، الذخائر، ١٤١٠ هـ.

١٣٥ ـ الكاشاني، محمد بن المرتضى، علم اليقين في أصول الدين، د. ط، قم، بيدار، ١٤٠٠ هـ.

١٣٦ ـ الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ضمن موسوعة الكتب الأربع في أحاديث النبي والعترة، ضبطه وصححه، محمد جعفر شمس الدين، ط ١، بيروت، التعارف، ١٩٩٠.

١٣٧ ـ الكنجي، محمد بن يوسف، البيان في أخبار صاحب الزمان، ملحق بكتاب كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب، د. ط، د. م، د. د، د. ت.

١٣٨ ـ اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، د. ط، أصفهان، انتشارات مهدوي، د. ت.

١٣٩ ـ المسعودي، علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٣، القاهرة، السعادة، ١٩٥٨.

١٤٠ ـ المسعودي، علي بن الحسين بن علي، اثبات الوصية، ط ٢، بيروت، الأضواء، ١٩٨٨.

١٤١ ـ المقدسي الشافعي، يوسف بن يحيى، عقد الدرر في أخبار المنتظر، تح: عبد الفتاح محمد الحلو، ط ١، القاهرة، عالم الفكر، ١٩٧٩.

١٤٢ ـ متز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، وعصر النهضة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط ٤، بيروت، الكتاب العربي، ١٩٦٧.

١٤٣ ـ مسكويه، أحمد بن محمد، تجارب الأمم، د. ط، بغداد، المثنى، د.ت.

١٤٤ ـ المامقاني، عبد الله، تنقيح المقال في أحوال الرجال، د. ط، النجف، المرتضوية، ١٣٥٢ هـ.

١٤٥ ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الارشاد إلىٰ معرفة حجج الله على العباد، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، تح: مؤسسة آل البيت لتحقيق التراث، ط ٢، بيروت، المفيد، المجلد ١١، ١٩٩٣.

١٤٦ ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات ضمن مصنفات الشيخ المفيد، تح: إبراهيم الأنصاري، ط١، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ.

١٤٧ ـ المفيد، محمد بن النعمان، النكت في مقدمات الأصول، ضمن مصنفات الشيخ المفيد، تح: محمد رضا الحسيني الجلالي، ط ١، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ.

١٤٨ ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامة ضمن مصنفات الشيخ المفيد، تح: حسين دركاش هي، ط ١، قم، مطبعة مهر، ١٤١٣ هـ.

١٤٩ ـ المفيد، محمد بن النعمان، الفصول العشرة في الغيبة، تح: فارس الحسون، ضمن كتاب: المسائل الصاغانية ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، ط ٢، بيروت، المفيد، المجلد ٣، ١٩٩٣.

١٥٠ ـ المفيد، محمد بن محمد النعمان، الاختصاص، د. ط، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٢.

١٥١ ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الجَمَل والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة، تح: علي مير شريفي، ط ١، قم، مكتب الاعلام الإسلامي، ١٤١٣ هـ.

١٥٢ ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، المسائل العكبرية، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، تح: علي أكبر الإلهي الخراساني، ط ٢، بيروت، المفيد، ١٩٩٣.

١٥٣ ـ المفيد، محمد بن النعمان، الافصاح، ط ٢، بيروت، المنتظر، ١٩٨٩.

١٥٤ ـ المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، د. ط، قم، الخيام، ١٤٠٥ هـ.

١٥٥ ـ المرتضى، علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، تح: أحمد الحسيني، د. ط، د. م، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١١ هـ.

١٥٦ ـ المرتضى، علي بن الحسين، جمل العلم والعمل، تح: أحمد الحسيني، ط ١، النجف الأشرف، الآداب، ١٣٨٧ هـ.

١٥٧ ـ المرتضى، علي بن الحسين، الشافي في الإمامة، تح: عبد الزهراء الحسيني، الخطيب، ط ٢، قم، مؤسسة الصادق، ١٤١٠ هـ.

١٥٨ ـ المرتضى، علي بن الحسين، تنزيه الأنبياء، ط ٢، بيروت، الأضواء، ١٩٨٩.

١٥٩ ـ المرتضى، علي بن الحسين، الفصول المختارة من العيون والمحاسن، ضمن مصنفات الشيخ المفيد، المجلد ١٨، ط ١، إيران، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ.

١٦٠ ـ مغنية، محمد جواد، معالم الفلسفة الإسلامية د. ط، بيروت، الهلال، د. ت.

١٦١ ـ مغنية، محمد جواد، فلسفة التوحيد والولاية، د. ط، قم، التبليغ، د. ت.

١٦٢ ـ مغنية، فلسفة الولاية، ط ٤، بيروت، الجواد والتيار الجديد، ١٩٨٤.

١٦٣ ـ مطهري، مرتضى، الإنسان والقضاء والقدر، ضمن كتاب: مفاهيم إسلامية، د. ط، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٩٨٧.

١٦٤ ـ مكدرموت، مارتن، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، تعريب: علي هاشم، ط ١، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٣ هـ.

١٦٥ ـ المجلسي، محمد باقر بحار الأنوار، ط ٤، طهران، الكتب الإسلامية، د. ت.

١٦٦ ـ المظفر، محمد رضا، المنطق، ط ٣، بيروت، التعارف، ١٩٩٠.

١٦٧ ـ المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، ط ٥ بيروت، الزهراء، ١٩٨٥.

١٦٨ ـ المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ط ٤ بيروت، التعارف، ١٩٨٣.

١٦٩ ـ المظفر، محمد حسين، علم الإمام، ط ١، النجف الحيدرية، ١٩٦٥.

١٧٠ ـ المظفر، محمد حسين، دلائل الصدق، ط ٤، القاهرة، المعلم، ١٩٧٨.

١٧١ ـ الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، د. ط، بيروت، الكتب العلمية، د. ت.

١٧٢ ـ المرعشي التستري، نور الله، احقاق الحق وازهاق الباطل، تعليق: شهاب الدين النجفي، د. ط، قم، المرعشي النجفي، د. ت.

١٧٣ ـ مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، الصحيح بشرح النووي، ط ٢، بيروت، احياء التراث العربي، ١٩٧٢.

١٧٤ ـ المقلد، علي، نظام الحكم في الإسلام، د. ط، بيروت، الأضواء، ١٩٨٦.

١٧٥ ـ مسعود بن عمر، سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تح: عبد الرحمن عميرة، ط ١، قم، منشورات الشريف الرضي، ١٩٨٩.

١٧٦ ـ معروف الحسيني، هاشم، عقيدة الشيعة الإمامية، د.ط، بيروت، الكتاب العربي، ١٩٥٦.

١٧٧ ـ معروف الحسيني، هاشم، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة. ط ١، بيروت، النشر للجامعيين، ١٩٦٤.

١٧٨ ـ المتوكل، محمد عطا، المذهب السياسي في الإسلام، ط ٢، بيروت، مؤسسة الارشاد الإسلامي. د. ت.

١٧٩ ـ ميتاس، ميشيل، هيغل والديمقراطية، ضمن سلسلة هيغليات، المجلد الثاني، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط ١، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٦.

١٨٠ ـ النجاشي، أحمد بن علي بن العباس، رجال النجاشي، د. ط، قم، مكتبة الداوري، ١٣٩٧ هـ.

١٨١ ـ نعمة، عبد الله، هشام بن الحكم، ط ٢، بيروت، الفكر اللبناني، ١٩٨٥.

١٨٢ ـ النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، ط ٢، بيروت، الأضواء، ١٩٨٤.

١٨٣ ـ النعماني، محمد بن إبراهيم، الغيبة، ط ١، بيروت، الأعلمي، ١٩٨٣.

١٨٤ ـ يعقوب، أحمد حسين، الوجيز في الإمامة والولاية، ط ١، بيروت، الغدير، ١٩٩٧.

الموسوعات:

١٨٥ ـ البستاني، فؤاد افرام، دائرة المعارف، د. ط، بيروت، د.د. ١٩٦٢.

١٨٦ ـ دائرة المعارف الإسلامية، مجموعة من الباحثين، د. ط، بيروت، المعرفة، د. ت.

١٨٧ ـ موسوعة النجف الأشرف، مجموعة من الباحثين، ط ١، بيروت، الأضواء، ١٩٩٥.

المجلات:

١٨٨ ـ صبحي، أحمد محمود، النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية، بحث ضمن مجلة عالم الفكر، السنة الثالثة أيلول ـ تشرين أول، ١٩٨١، عدد ٢٢، ج ٢.

١٨٩ ـ المظفر، محمد رضا، الشيخ محمد بن الحسن، الطوسي: مؤسس جامعة النجف، العددان الرابع والخامس.

١٩٠ ـ محمد رضا الجعفري، الكلام عند الإمامية، مقالة في مجلة تراثنا، العددان الأول والثاني [٣٠ ـ ٣١]، السنة الثامنة، مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ١٤١٣ هـ.

المراجع الأجنبية:

الفارسية:

ـ هزاره شيخ طوسي، ط ٢، تهران، مؤسسة انتشارات أمير كبير، ١٣٦٢ هـ ش، المجلد الأول.

ـ القمي، عباس، فوائد الرضوية في أحوال علماء المذهب الجعفرية، د. ط، د. م، د. د، د. ت.

- الانكليزية:

1 - Encyclopaedia of Islam, Leiden, E.J. Brill, London, Luzac Co.1, 1960, Vol 1 - (A-B).
2 - Hafizullah, Kabir, The Buwayhid Dynasty of Baghdad, (34/946 - 447/1055), Iran Society, Calcutta, 1964.
3 - Tritton, A.S. Muslim Theology, London, 1947.
4 - Macdonald, A. H. "Philosophical Implications of Muslim Theology, Juresprudence And Constitutional Theory", London, 1900.
5 - Seyyed Hossein Nasr And Oliver Leaman, History of Islamic Philosophy, Arayeh Cultural Ins, Tehran, Iran.
6 - Macdonald, A.H. The Development of Muslim Theology, Jurisprudence And Constitutional Theory, London, 1904.
7 - Nicholson, A.R. A Literary History of The Arabs, Cambridge, 1961.
8 - Fakhri, M. "Some Paradoxial Implications of The Muatazilite View of Free Will in Muslim World". Vol 45. N 2, 1933.

الإلمانية:

1 - J. Christoph Bürgel, Die Hofkorrespondenz Adud Addaula, und Ihr Verhältnis zu anderen historischen Quellen der Frühen Büyiden, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1965.
2 - Ernst Kühnel, Die Kunst Persiens unter den Büyiden,, Zeitschrift der Deutschen Morgen ländischen Gesellschaft, Band: 106, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1956.
3 - Josef Van Ess, Theologie und Gesellschaft, im2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Walter De Gruyter, Berlin, New York 1991, Band 1.
4 - Horton.M.M. Die Philosophie des Islam, München, 1923.

الفرنسية:

1 - V. Minorsky, La Domination Des Dailamites, L'essaie Des Publications De La Sociéte Des études Iraniennes et De L'art Persien, No 3 Paris Librairie Ernest Leroux, 1932.

فهرس


بسم الله الرحمن الرحيم